I

F. Kumpf

Berlijn 1975

Handeln und Erkennen
Eine philosophiegeschichtliche Studie zur Subjekt-Objekt-Dialektik

D i s s e r t a t i o n

zur Erlangung des akademischen Grades
doktor scientiae (Dr. sc. phil.)

vorgelegt dem
Senat des wissenschaftlichen Rates
der Humboldt-Universität zu Berlin

von

Dr. phil. Friedrich Kumpf
geb. am 5.5.1931
in Altehrenberg

Rektor: Prof.Dr.phil.habil. Karl-Heinz Wirzberger

Gutachter: 1. Prof. Dr. Gottfried Stiehler
2. Prof. Dr. Herbert Steiniger
3. Prof. Dr. Erhard Kaiser

Berlin, den 21. 11. 1975

UNIV.
LEIDEN
BIBL.

Inhaltsverzeichnis

		Seite
1.	Zur Problemlage in der klassischen bürgerlichen Philosophie	1
2.	Die Problemsicht Immanuel Kants und die Dualität von Subjekt und Objekt im Rationalismus	9
3.	Der monistische Ansatz im französischen Materialismus	16
3.1.	Materialistische Elemente in der naturalistischen Gesellschaftskonzeption und ihr Umschlagen in Idealismus	16
3.2.	Der alte Materialismus und die Produktivkraftentwicklung	
4.	Kants Versuch einer Synthesis	48
4.1.	Die Aktivität des Subjekts und die Idealität des Objekts bei Kant	48
4.2.	Die Synthesis in der Erkenntnis als philosophisches Problem	57
4.3.	Kants Konzeption der Kategorialsynthese	63
4.4.	Analyse und Synthese	69
4.5.	Synthese und Begriff	76
4.6.	Kants "a priori" und der reale Grund der Synthesis	84
4.7.	Das transzendentale Subjekt	98
4.8.	Das "aufgeschlagene Buch" des menschlichen Erkenntnisvermögens	
4.9.	Der Dualismus von Notwendigkeit und Freiheit	
4.10.	Das Scheitern des Versuchs einer Synthesis von Empirie und Ratio, von Notwendigkeit und Freiheit	
5.	Versuch und Scheitern einer dialektischen Vermittlung von Subjekt und Objekt im absoluten Idealismus Hegels	134

		Seite
5.1.	Substanz oder Subjekt	134
5.1.1.	Der Standpunkt des Subjekts	134
5.1.2.	Der Standpunkt der Substanz	146
5.1.3.	Hegels Versuch einer Synthesis	152
5.2.	Die idealistische Konzeption der Einheit von Denken und Sein und Hegels dialektische Logik	164
5.2.1.	Hegels Begriff der Identität von Denken und Sein	164
5.2.2.	Hegels Begriff der Logik	173
5.2.3.	Die Einheit von Analyse und Synthese	193
5.2.4.	Empirisches und Rationales in Hegels Logik	
5.2.5.	Logik und Entwicklung	219
5.3.	Dialektik und Geschichte	227
5.3.1.	Hegels absolutes Subjekt und die Entäußerung	
5.3.2.	Entäußerung und Arbeit	235
5.3.3.	Hegels Versuch einer Vermittlung von Notwendigkeit und Freiheit	245
5.3.4.	Hegels Entfremdungsbegriff	267
5.3.5.	Entfremdung und Entäußerung	283
5.3.6.	Die Aufhebung der Entfremdung und Hegels unkritischer Positivismus und Idealismus	285
5.3.7.	Welcher reale Widerspruch der Geschichte wird in Hegels Entfremdungskonzeption mystifiziert	288
5.3.8.	Der Idealismus und der Zwang zum Abstrakten	299
5.3.9.	Hegels Begriff des Abstrakt-Allgemeinen und die bürgerliche Revolution in Frankreich	3o7
5.3.1o.	Hegels illusorisches Gesellschaftsideal und die idealistische Interpretation des Konkreten	311

5.3.6. Der Idealismus und der Zwang zum Abstrakten
5.3.9. Negelas Begriff des Abstrakt-Allgemeinen
und die bürgerliche Revolution in Frank-
reich
5.3.10. Negelas illusorisches Versöhnungsideal
und die idealistische Interpretation des
Konkreten

		Seite
5.3.11.	Hegels absolutes Subjekt als Mystifikation des Allgemeinen und der objektivistische Notwendigkeitsbegriff	321
6.	Ausblick auf die wissenschaftliche Problemlösung durch Karl Marx	335
6.1.	Die Frage nach dem "Wesen" des Menschen und Marx' Auffassung von der Universalität der Produktion	335
6.2.	Die Universalität der Produktion und die allgemeine Voraussetzung der Freiheit in der Gesellschaft	
6.3.	Die Verkehrung von Subjekt und Objekt im kapitalistischen Produktionsprozeß	357
6.4.	Die sozialen Klassen und die Frage nach dem Subjekt	371
6.5.	Die realen Bedingungen der Einheit von Gesellschaft und Individuum	380
6.6.	Die dialektisch-materialistische Fassung des Subjekt-Objekt-Verhältnisses und die Grundfrage der Philosophie	402

1.1. Zur Problemlage in der klassischen bürgerlichen Philosophie

Die bürgerliche Philosophie trat zunächst mit dem Anspruch auf, die Erkenntnis der Welt neu zu fundieren und dem Handeln eine theoretische Grundlage zu schaffen. Francis Bacon, auf den der bürgerliche Materialismus ideengeschichtlich zurückgeht, sah die Aufgabe der Philosophie darin, Künste hervorzubringen, die es erlauben, die Welt zu verändern. Er grenzte sich damit gegen ein Philosophieverständnis ab, das sie darauf beschränkte, immer neue Beweisgründe für längst bekannte theoretische Sätze alter Autoritäten zu liefern und den religiösen Offenbarungen ein logisches Fundament zu zimmern. René Descartes, dessen Philosophie zum Ausgangspunkt rationalistischen Philosophierens in der Formierungsepoche der bürgerlichen Ordnung wurde, begann sein System damit aufzubauen, daß er zunächst die Fundamente allen bisherigen Wissens und Denkens zu untergraben trachtete, um alle übernommenen Gedankengebäude zum Einsturz zu bringen. An ihre Stelle wollte er vor allem eine Methode setzen, von der er meinte, daß sie in der Lage sei, uns zuverlässige Welterkenntnis zu liefern und uns im praktischen Handeln sicher zu leiten.

Das philosophische Anliegen entsprach den praktischen Bedürfnissen jener Epoche, deren erste Äußerungen die genannten Denker mit seismographischer Feinfühligkeit registrierten und verarbeiteten. Mit dem Bürgertum entstand eine zur Herrschaft strebende Klasse, die ein anderes Verhältnis zur Produktion der materiellen Lebensbedingungen der Gesellschaft hatte als die bisher herrschenden Klassen und Stände. Für die Sklaven-

halter und die feudalen Grundbesitzer lag diese Produktion völlig außerhalb ihrer Lebenssphäre. Sie wurde von Klassen verrichtet, deren Angehörige im Selbstverständnis der Herrschenden entweder gar nicht als Menschen oder als bloßes Zubehör zum Grund und Boden galten. Der Reichtum, den Sklavenhalter und Feudalherren den ihren nannten, war für sie das Ergebnis einer Tätigkeit, die ihre eigene Lebensweise, die ihnen als eigentlich menschliche erschien, so gut wie nicht berührte. Die Bourgeoisie hat hingegen zur Produktion ihres Reichtums ein engeres Verhältnis. Zumindest auf den ersten Stufen der kapitalistischen Produktionsweise leiten die Bourgeois die Produktion. Wohl tun sie dies nur, weil sie die Produktionsmittel usurpiert und damit das Kommando über die Produktion haben. Aber damit haben sie eine funktionale Beziehung zur Produktion, die verbunden ist mit ihrer Tätigkeit in der Zirkulationssphäre, mit der die Bildung der neuen Klasse engstens verknüpft war. Damit werden Erfordernisse der Produktivkraftentwicklung unmittelbar zu Bedürfnissen der neu zur Macht drängenden Klasse. Darum können theoretische und praktische Probleme, die der Auseinandersetzung mit der Natur entspringen, ins Zentrum des Philosophierens rücken. So ist das Bestreben der Philosophen an der Schwelle des bürgerlichen Zeitalters erklärlich, im bewußten Gegensatz zu den herrschenden Dogmen des mittelalterlichen Denkens die Philosophie als Mittel einer rationalen Erkenntnis der Natur und des Menschen voranzubringen, um auch auf diesem Wege die Macht über die Natur zu mehren und zugleich den Menschen eine theoretische Richtschnur für ihr praktisches Verhalten zu geben.

Aber das engere Verhältnis der Bourgeois zur materiellen Produktion ist dennoch Beziehung zu einer ihnen selbst äußerlichen, von anderen zu leistenden Tätigkeit. Wenn die geistige und praktische Aneignung der natürlichen und sozialen Umwelt in ihrem philosophischen Bewußtsein auch in den Rang

eines philosophischen Gegenstandes erhoben wird, dann nur unter dem Blickwinkel ihres besonderen sozialen Standortes gegenüber der tätigen Aneignung der Natur in der materiellen Produktion. Dieser Blickwinkel läßt es nicht zu, daß die materielle Produktion als solche zum philosophischen Gegenstand wird. Daher gerät in den Kreis der philosophischen Betrachtungen nur die geistige Tätigkeit, die als das bestimmende und übergreifende in der Gestaltung der natürlichen und sozialen Umwelt angesehen wird. Der materielle Prozeß wird von ihnen bestenfalls am Rande oder nur als untergeordnetes Moment geistiger Prozesse zur Kenntnis genommen.

So ist die Herausbildung der bürgerlichen Philosophie Ausdruck und Moment der Entwicklung jener Produktivkräfte, mit denen die neue Gesellschaftsordnung heranwächst. Gehemmt wird sie aber durch die Produktionsverhältnisse, die sich mit den Produktivkräften entwickeln. Sie lassen es nicht zu, die materielle Produktion, die gegenständliche Auseinandersetzung mit der Natur als bestimmenden gesellschaftlichen Lebensprozeß zu erkennen. Daher ist den Denkern der neuen Klassen auch der theoretische Zugriff zu den wirklichen Grundlagen des menschlichen Handelns und Erkennens versperrt. Damit befindet sich die Philosophie in einer eigenartigen Lage. Einerseits kommt in ihr das Bemühen zum Ausdruck, eine Weltsicht und eine Methode hervorzubringen, die dazu dienen, die wissenschaftliche Erkenntnis und mit ihr die Entwicklung der Produktivkräfte zu fundieren und zu befördern. Andererseits ist es ihr weder vergönnt, diesen Hintergrund und das Wesen ihrer eigenen Bemühungen ganz zu durchschauen, noch dieses sich dennoch überall offenbarende Bemühen tatsächlich zu realisieren. So tritt das Tätigsein des Menschen, dasjenige, was Marx später die "aktive Seite" nannte, wohl mehr als je zuvor in den Gesichtskreis der Philosophen. Aber dabei handelt es sich nicht um den materiellen Produktionsprozeß als solchen, sondern vor allem um die intellektuellen Komponenten des

menschlichen Handelns, die in der philosophischen Reflexion ebenso vom materiellen Leben der Gesellschaft getrennt werden wie das leitende Disponieren und das kommerzielle und spekulative Manövrieren des praktisch sich betätigenden Bürgers von jener materiellen Arbeit, die den Reichtum produziert, über den er disponiert.

Diese Schwierigkeit, die freilich erst aus unserer Sicht erkannt werden kann, wird durch einen weiteren wichtigen Umstand verstärkt. Die bürgerliche Philosophie ist von ihren ersten Keimen an Bewußtsein jener gesellschaftlichen Umwälzung, der sie ihr Entstehen verdankt. Sie reflektiert diese Umwälzung nicht nur, sondern sie versteht sich zu Recht als ihr Akteur. Ihre bedeutsamsten Repräsentanten hielten es für ihre wichtigste Aufgabe, tätigen Einfluß auf das gesellschaftliche Leben zu nehmen, um die Widrigkeiten der alten Ordnung zurückzudrängen und neuen Formen menschlichen Zusammenlebens zum Durchbruch zu verhelfen. Es handelte sich also um die Formierung neuer gesellschaftlicher Verhältnisse, die der Produktivkraftentwicklung angemessen waren. Soweit diese Bildung der neuen bürgerlichen gesellschaftlichen Verhältnisse Gegenstand bewußten Nachdenkens und gesellschaftlicher Aktivität der geistigen Vorläufer und Vorkämpfer der bürgerlichen Ordnung wurde, konnte es sich nur um die Bildung eines neuen gesellschaftlichen Bewußtseins und die Erneuerung vor allem der politischen und juristischen Verhältnisse und Institutionen handeln. Die neuen materiellen Verhältnise, die kapitalistischen Produktionsverhältnisse, wuchsen indessen spontan aus der mit der Produktivkraftentwicklung sich zwangsläufig erweiternden und vertiefenden Warenproduktion hervor. Diesem spontanen Prozeß standen zwar in Gestalt der alten Institutionen und Produktionsverhältnisse ernsteste Hindernisse entgegen, die ihn hemmten, zeitweilig aufhielten, ihn mitunter in bizarre Misch- und Mißformen zwängten, aber er vollzog sich unaufhörlich, ohne daß die Ideologen der mit ihm entstehenden Klasse ihn zum Gegenstand ihres Tuns und Denkens machen mußten.

Daher konnte dieser Prozeß als Fundament allen gesellschaftlichen Wandels den philosophierenden Denkern jener bewegten Zeit als naturwüchsige Grundlage der "eigentlichen", nämlich ideologischen Wandlungen im Bewußtsein der Menschen und in den Einrichtungen des gesellschaftlichen Überbaus erscheinen. Auch von daher erklärt es sich also, daß es vor allem die geistige Tätigkeit ist, die im Zentrum der Philosophie steht, die absolut gesetzt und schließlich gar zu einem allumfassenden und alles bestimmenden geistigen Weltsubjekt hypostasiert wird.

Letzteres gilt für die idealistische Linie der bürgerlichen Philosophie, die mit der praktischen Konstituierung der bürgerlichen Ordnung fast zur Alleinherrscherin in der bürgerlichen Philosophie werden sollte. Aber auch die zunächst starke Strömung des bürgerlichen Materialismus kommt nicht dazu, das Handeln der Menschen und die mit ihm verbundene Erkenntnis materialistisch zu fundieren. Soweit Gesellschaft und Mensch materialistisch erklärt werden sollen, kommt dieser Materialismus über eine naturalistische Sicht nicht hinaus. Dies aber muß dazu führen, daß die wirklich materielle Grundlage des gesellschaftlichen Lebens außerhalb der materialistischen Weltbetrachtung und daher ebenfalls der idealistischen Deutung überlassen bleibt. So konnte es geschehen, daß die Philosophie des anbrechenden kapitalistischen Zeitalters der Entwicklung der Produktivkräfte und dem revolutionären Anspruch der jungen Bourgeoisie gemäß daran ging, die Erkenntnis der Welt und das auf ihre Veränderung gerichtete Handeln neu zu fundieren, und zugleich die wirklichen Grundlagen des Handelns und Erkennens in einen idealistischen und mystischen Schleier zu hüllen. Daher beschränkt sich die tatsächliche Leistung der progressiven Philosophie jener Epoche darauf, jene Tätigkeit zu analysieren und sie zugleich als die bestimmende zu interpretieren, in der die Bourgeoisie ihrer realen Lage nach ihre eigene und darum eigentliche Tätigkeit erblicken mußte: die geistige. Dies ist einer der wichtigsten

Gründe für jene unverkennbare philosophiegeschichtliche Tatsache, daß die "tätige Seite" in der bürgerlichen Philosophie nur auf idealistische Weise als tragendes Moment in die philosophischen Reflexionen eingehen konnte. Soweit die Philosophie materialistisch ist, kann die "aktive Seite" nicht zum konstituierenden Bestandteil ihrer philosophischen Konstruktionen werden.

Diese bestimmende Tendenz der Philosophieentwicklung teilt die bürgerliche Philosophie als ideologischer Ausdruck der Interessen einer privilegierten Klasse mit den herrschenden Philosophien vergangener Epochen, soweit es um die allgemeinsten Grundlagen ihres Philosophierens geht. Im ersten Kapitel des Buches A seiner Metaphysik hatte schon Aristoteles geschrieben: "Die Männer der Erfahrung kennen nur das Daß, aber nicht das Warum; die Künstler kennen das Warum und die Ursache. Wir schätzen deshalb in allen Fächern die leitenden Künstler höher und glauben, daß sie mehr wissen und weiser sind als die Handwerker, weil sie die Ursachen dessen, das hervorgebracht wird, kennen. (Dagegen gleichen die Handwerker gewissen leblosen Dingen - etwa dem brennenden Feuer -, die zwar etwas hervorbringen, aber nicht wissen, daß sie das hervorbringen, was sie hervorbringen; wie jene unbeseelten Dinge dank ihrer bestimmten Natur das Einzelne hervorbringen, so die Handwerker dank der Gewohnheit.) Wir schätzen dabei die leitenden Künstler als weiser - nicht weil sie zum Handeln besser tauglich wären, sondern weil sie im Besitz des Begriffs sind und die Ursachen erkennen"[1]. Schon Aristoteles stellte also Wissenschaft und leitende Tätigkeit auf der einen Seite der Erfahrung und bloßen praktischen Ausführung auf der anderen Seite entgegen, wobei der Vorzug der ersten gehört. Selbstverständlich ist nicht die Tatsache, daß Aristoteles hier die Bedeutung der Wissenschaft gegenüber der bloßen

[1] Aristoteles: Metaphysik, Berlin 1960, S.18-19

Erfahrung hervorhebt, das spezifisch Klassengebundene, das ihn mit der bürgerlichen Philosophie verbindet. Hierin lag Weitsicht und richtige Orientierung. Es ist vielmehr die prinzipielle Entgegensetzung von Wissenschaft und Erfahrung, von geistiger und praktisch-gegenständlicher Arbeit, die aus den Worten des Aristoteles spricht und mit unterschiedlicher Intensität, wechselnder Konsequenz und mannigfach modifiziert von der gesamten das geistige Leben der Klassengesellschaft bestimmenden Philosophie der jeweils besitzenden und herrschenden Klassen vertreten wurde. Es fällt auf, daß Aristoteles die an der reinen Empirie orientierte praktisch-gegenständliche Tätigkeit mit dem Wirken lebloser Dinge vergleicht und in der Gewohnheit des Handwerkers, in seiner Erfahrung, eine Analogie zu den jeweiligen Wirkungsweisen der unbelebten Dinge erblickt. Dem entspricht eine über Jahrtausende zu beobachtende Traditionslinie in der Philosophie der Klassengesellschaft, die sich darin äußert, daß das "Dingliche", nämlich das Materielle, als etwas bloß untergeordnetes, der Bedeutung nach immer und oft genug auch dem genetischen Zusammenhang nach als etwas Sekundäres betrachtet wird. Hierin liegt eine der wesentlichen Ursachen dafür, daß idealistische Philosophie nicht nur entstehen, sondern auch solange existieren und so nachhaltig das Denken ganzer Epochen bestimmen konnte.

Die bürgerliche Philosophie steht weitgehend gerade da in dieser ihrer sozialen Natur durchaus entsprechenden Tradition, wo sie sich anheischig macht, das Handeln der Menschen zu einem wichtigen Inhalt und Ziel ihrer denkerischen Anstrengungen zu machen. Es wird später zu zeigen sein, wie zum Beispiel bei Hegel, einem ihrer fruchtbarsten Denker, der Aristotelische Gedanke zwar den neuen Bedingungen gemäß verändert, seinem hauptsächlichen Inhalt nach aber nicht angetastet wird.

Da die bestimmende menschliche Tätigkeit weitgehend mit geistiger Tätigkeit gleichgesetzt wird, ist es auch nicht möglich, das von vielen bürgerlichen Philosophen verfochtene Ziel, eine wissenschaftliche Theorie des Erkennens zu schaffen, tatsächlich zu verwirklichen. Es fehlt wegen der genannten Ursachen die Einsicht in den Zusammenhang des Erkennens mit der materiellen praktischen Tätigkeit. Die Erkenntnis verselbständigt sich daher für die idealistischen Vertreter der bürgerlichen Philosophie gegenüber dem materiellen Leben der Gesellschaft und der Individuen. Die Bemühungen ihrer materialistischen Repräsentanten, eine materialistische Theorie der Erkenntnis zu schaffen, müssen sich, weil auch sie diesen Zusammenhang philosophisch nicht in den Griff bekommen können, darauf beschränken, sie sensualistisch zu fundieren. Zu einer umfassenden Theorie der Erkenntnis und zu einem wirklichen Verständnis insbesondere der theoretischen Erkenntnis gelangen sie nicht.

Wenn im Mittelpunkt der progressiven bürgerlichen Philosophie die Frage nach dem Subjekt des Handelns und des Erkennens stand, und sie vor allem das Problem interessierte, in welchem Verhältnis es zum Objekt des Erkennens und Handelns steht und wie Handeln und Erkennen theoretisch zu fassen und zu fundieren sind, dann ist eine wichtige Seite der Antwort auf Grund der genannten Faktoren immer schon objektiv vorprogrammiert. Sie erkennt nicht, daß Handeln und Erkennen gesellschaftliche Prozesse sind, deren Grundlage die produktive materielle Auseinandersetzung zwischen Gesellschaft und Natur ist. Daher kann sich die Subjektkonzeption der bürgerlichen Philosophie nur zwischen einer naturalistischen Fassung des Subjekts, orientiert am einzelnen Individuum als Naturwesen und seiner idealistischen Verflüchtigung in rein geistige Subjektivität bewegen. Dem entspricht eine Fassung der Welt der Objekte, die sich gleichfalls zwischen ihrer Identifikation mit der Körperwelt und ihrer Interpretation als einer ihrem Wesen oder zumindest ihrer Herkunft nach

geistig bestimmten Objektivität bewegt. Die bürgerliche Philosophie kommt generell nicht dazu, in der menschlichen Tätigkeit einen materiellen Prozeß zu sehen, von dem sich die spezifisch geistigen Tätigkeiten erst ableiten. Sie kann darum den Menschen als den Träger der materiellen Welt verändernden und erkennenden Tätigkeit bestenfalls, wie Karl Marx sagte, als "sinnlichen Gegenstand", aber nicht als "sinnliche Tätigkeit" begreifen[1]. Das spezifisch "menschliche" bleibt dann immer wieder dem abstrakt Geistigen verbunden. Dieses wichtige Charakteristikum der bürgerlichen Philosophie prägt in einem hohen Grade ihre Behandlung der Subjekt-Objekt-Problematik. Immer ist sie vor allem durch ihre klassenbedingte Sicht der gesellschaftlichen Wirklichkeit und die nicht minder klassenbedingte Beantwortung der Grundfrage der Philosophie bestimmt.

2. Die Problemsicht Immanuel Kants und die Dualität von Subjekt und Objekt im Rationalismus.

Die Geschichte der Begriffe Subjekt und Objekt ist alt. Ihre Bedeutung hat aber in der geschichtlichen Entwicklung vielfältige Wandlungen erfahren. In der antiken und weitgehend auch noch in der mittelalterlichen Philosophie unterschied sich der Gebrauch dieser Begriffe [illegible] wenig. In der antiken Philosophie wurde der Begriff des Subjekts im selben Sinne verwendet, der dem des Begriffes Substanz sehr nahe kommt. Dem scholastischen Verständnis nach kommt das Subjektive den Dingen selbst, das Objektive hingegen nur dem Intellekt zu. Die heutige Verwendung dieser Begriffe beginnt bei Thomas von Aquino und erhält ihre theoretische Ausprägung vor allem in der Philosophie Immanuel Kants.

Diese durch Kant theoretisch von idealistischem Standort aus vollzogene Begriffsinterpretation hatte Auswirkungen auf die

---

ganze nachfolgende bürgerliche Philosophie. Kant war den ursprünglichen Subjekt- bzw. Objektbegriff in einem bestimmten Sinne immer noch verbunden. Wie schon angedeutet, bezog sich der Subjektbegriff in der mittelalterlichen Philosophie auf die Dinge, während der Objektbegriff sich auf den Intellekt bezog, das heißt auf solche Dinge, welche das Ergebnis geistiger Operationen sind. Dem folgt teilweise auch Kant. Für ihn ist das transzendentale Objekt nichts als ein "Correlatum der Einheit der Apperzeption zur Einheit des Mannigfaltigen in der sinnlichen Anschauung."[1]. Auf diese Weise ergibt es sich bei Kant, daß das transzendentale Objekt durch die geistige Tätigkeit, nämlich durch die Kategorien erst bestimmt wird. "Eben um deswillen stellen nun auch die Kategorien kein besonderes, dem Verstande allein gegebenes Objekt vor, sondern dienen nur dazu, das transzendentale Objekt (den Begriff von etwas überhaupt) durch das, was in der Sinnlichkeit gegeben wird, zu bestimmen, um dadurch Erscheinungen unter Begriffen von Gegenständen empirisch zu erkennen"[2]. Das transzendentale Subjekt hingegen ist dasjenige, was der empirischen Realität, das aber heißt nach Kant, den real gegebenen Vorstellungen zu Grunde liegt. "Wir sind uns a priori der durchgängigen Identität unserer Selbst in Ansehung aller Vorstellungen, die zu unserem Erkenntnis jemals gehören können, bewußt, als einer notwendigen Bedingung der Möglichkeit aller Vorstellungen... Dies Prinzip steht a priori fest und kann das transzendentale Prinzip der Einheit alles Mannigfaltigen unserer Vorstellungen (mithin auch in der Anschauung) heißen. Nun ist die Einheit des Mannigfaltigen in einem Subjekt synthetisch: also gibt die reine Apperzeption ein Prinzipium der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen in aller möglichen Anschauung in die Hand... Alles empirische Bewußtsein hat aber eine notwendige Beziehung, auf ein transzendentales (vor aller Erfahrung vorhergehendes Bewußtsein, nämlich das Bewußtsein meiner selbst, als die ursprüngliche Apperzeption"[3]. Das Objekt, der trans-

---

[1] Immanuel Kant: Kritik der reinen Vernunft, Leipzig, S.345.

[2] ebenda, S.346.

[3] ebenda, S.

sendentale Gegenstand, wird also nach Kant erst durch das Subjekt geschaffen.

Kant spricht also im Unterschied zur vorhergehenden Philosophie dem allem anderen zu Grunde liegenden Subjekt schöpferische Aktivität zu, da für ihn das Subjekt die konkreten Gestaltungen der Welt bestimmt und formt. Dem traditionellen Begriffsgebrauch entsprach dies insofern, als die Objekte als das Ergebnis einer geistigen Tätigkeit, nämlich hier des transzendentalen Subjekts gefaßt wurden. Jedoch wurde nunmehr die geistige in allgemeingültigen Formen sich vollziehende Tätigkeit selbst als das Subjekt angesprochen. Damit wurde das Subjekt-Objekt-Verhältnis idealistisch interpretiert, wobei das Subjekt Ausgangspunkt und Mittelpunkt ist. Freilich war dieser spezifisch Kantische Subjektivismus in sich nicht konsequent. Das Ding an sich, das der subjektiven erkennenden und den Gegenstand formierenden Tätigkeit als äußerer Anstoß dient, ist nach Kant vom Subjekt unabhängig. Durch das Subjekt geschaffen aber sind die Gegenstände, die nicht mit dem Ding an sich verwechselt werden dürfen sowie "der transzendentale Gegenstand, d.i. der gänzlich unbestimmte Gedanke von Etwas überhaupt"[1]. Damit war eine Einengung der Subjekt-Objekt-Problematik auf einen erkenntnistheoretischen Fragenkreis verbunden, was sich auch auf die nachfolgende Entwicklung der bürgerlichen Philosophie und die in ihr erfolgende Behandlung des Subjekt-Objekt-Verhältnisses auswirken sollte.

Historisch war diese Konzeption nicht voraussetzungslos gewesen. Wenn Kant das Subjekt mit der Denktätigkeit verknüpft und als Ausgangspunkt hervorhebt, knüpft er auch an das Erbe der cartesianischen Philosophie und der rationalistischen Metaphysik überhaupt an. Descartes hatte das Selbstbewußtsein des Subjekts, das bloß denkende Ich als rationales Subjekt zum Ausgangspunkt seiner Philosophie und der philosophischen Konstruktion der Welt gemacht. Damit war für den

---

[1] Immanuel Kant: Kritik der reinen Vernunft. Reclam, S. 248

Rationalismus des 17. und des 18. Jahrhunderts ein Grundgedanke formuliert, der zu einer Einschränkung des Subjektiven allein auf die Sphäre des Bewußtseins führte. Insofern trat Immanuel Kant durchaus als Erbe des alten Rationalismus auf. Er ging jedoch zugleich darüber hinaus, nicht nur dadurch, daß er den Gedanken einer besonderen geistigen Substanz verwirft, sondern vor allem dadurch, daß er mit dem von ihm konzipierten transzendentalen Subjekt in erster Linie schöpferische Aktivität verbindet.

Sicher war auch bei Descartes das Subjekt Ausgangspunkt seiner gesamten Philosophie. Jedoch ist das cartesianische "cogito ergo sum" wohl Grundlage für das Prinzip des Selbstbewußtseins geworden, aber eine eigentliche Vermittlung zwischen Objekt und Subjekt schließt Descartes ausdrücklich aus. Damit zerfällt für ihn die Welt in zwei grundlegend verschiedene Substanzen, res cogitans und res extensa, die nicht miteinander vermittelt sind, sondern sich gegenseitig ausschließen. Die Vereinigung beider im Menschen kann daher nur Ergebnis eines göttlichen Schöpfungsaktes sein. Das Ergebnis dieser Konzeption war einerseits ein spezifischer Subjekt-Objekt-Dualismus und andererseits und als notwendige Folge davon die Kontemplativität einer solchen Subjektfassung. Dieser Dualismus beinhaltete eine idealistische Fassung des Subjekts und setzte sie voraus. Das Subjekt wird auf das Denken reduziert und es wird gar nicht der Versuch unternommen, das Denken selbst aus dem Materiellen abzuleiten und es in seiner Stellung zum Materiellen, und für Descartes mit der körperlichen Substanz, der res extensa, gegeben ist, konkret zu untersuchen. "So erkenne ich dann", hatte er formuliert, "daß nichts von alledem, was ich mit Hilfe des Vorstellungsvermögens auffassen kann, zu jener Kenntnis gehört, die ich von mir habe, und mein Geist muß sich sorgfältigst davon abwenden, wenn er sein eigenes Wesen überhaupt erken-

nen will"[1]. Ebenso entschieden behauptet er zugleich die objektive Realität der körperlichen Welt: "So gibt es also wirklich Körper!"[2] Dieser Ausruf beinhaltet eine der für ihn wichtigsten Aussagen seiner Philosophie. Beide Gedanken aber stehen letztlich unvermittelt nebeneinander. Damit ist schon in den Anfängen der bürgerlichen Philosophie eine wichtige Komponente ihrer Entwicklung konzipiert: die Idealität des Subjekts, dem eine auf bloßes körperliches Sein reduzierte materielle Objektwelt entgegensteht. Die dieser Loslösung des Subjektiven von allem Materiellen von jener Fragestellung verbunden, die die bürgerliche Philosophie, als sie noch ohne apologetischen Hintergrund um wirkliche Welterkenntnis rang, bewegte: gibt es einen Zusammenhang des Subjektiven mit dem Objektiven und welcher Art ist er, wie kommt das Subjekt zum Objekt? Die idealistische Position des Subjekts, die bei Descartes schon klar zu Tage tritt und die nachfolgende rationalistische Metaphysik eindeutig charakterisiert, muß dazu führen. daß jeder Versuch einer Antwort auf diese Fragen, die im Rahmen der Voraussetzungen dieser Philosophie die Vermittlung von Subjektivem und Objektivem umfaßte, auch eine Subjektivierung und Idealisierung des Objektiven einschließt. Wenn Descartes im gewissen Sinne Ausgangspunkt der neueren subjektivistischen Philosophie wurde, dann nicht in dem Sinne, daß er wie der idealistische Sensualismus nur Subjektives anerkennt, sondern in dem Sinne, daß ein nicht mit der objektiven Wirklichkeit vermitteltes ideelles Subjekt zum Ausgangspunkt des Philosophierens gemacht wurde.

---

1 René Descartes: Betrachtungen über die Grundlagen der Philosophie, Reclam, S.34.

2 ebenda, S.81.

Dieser bei Descartes angelegte Dualismus wurde dann, insbesondere von Geulinx und Malebranche, auf die Spitze getrieben. In dem auch von Geulinx vertretenen Occasionalismus wird jede Beziehung zwischen Geist und Körper negiert und die zwischen Geist und Körperwelt offensichtliche Übereinstimmung wird nicht durch deren Wechselbeziehungen sondern durch das jeweilige Eingreifen Gottes erklärt, der sie in jedem einzelnen Fall in Übereinstimmung bringt. Der von Malebranche vorgenommene Versuch einer Vermittlung beschränkt sich darauf, Geist und Körper in einer absoluten Idealität, nämlich in Gott, in dem alle Dinge auf ideale Weise enthalten sind, aufzuheben. Alle diese Versuche waren nicht in der Lage, den von Descartes ausgehenden Dualismus zu überwinden. In entgegengesetzter Form beeinflußt er den gesamten Rationalismus des 17. und 18. Jahrhunderts. Er schlug sich noch in dem von Leibnis unternommenen Versuch, die Einheit der Welt in seiner idealistischen Monadologie zu lösen, nieder. Wenn Leibnis auch einerseits die gesamte Welt aus geistigen Monaden konstituiert annimmt, so läßt sich für ihn damit doch nicht das Problem der Beziehungen zwischen Körper und Seele, da beide zwar selbst nur aus Monaden unterschiedlicher Vorstellungskraft bestehen, aber es dennoch einer Erklärung bedarf, wie denn die Übereinstimmung zwischen beiden zu begreifen sei. Die zur Lösung dieses Problems eigens aufgestellte Theorie der prästabilierten Harmonie lief im Grunde nur in anderer Form auf die Lösungsversuche des Occasionalismus und des Malebranche hinaus. Auch sie geht davon aus, daß es zwischen Seele und Körperwelt grundsätzlich keine Wechselbeziehung geben könne und daß die zwischen ihnen zu beobachtende Harmonie (Verschiedenheit in der Einheit) nur durch Gott gegeben sei. Daß Leibnis im Unterschied zum Occasionalismus diese Harmonie als von Anbeginn vorgegeben, prästabiliert annimmt, bringt eine Lösung um keinen Schritt näher. Dies wird unterstrichen durch

die vom Leibniz vorgenommene Verteidigung der cartesianischen Lehre von den angeborenen Ideen. "Gegenwärtig gehe ich im Anschluß an das neue System noch viel weiter und glaube sogar, daß alle Gedanken und Tätigkeiten unserer Seele aus ihrem eigenen Innern stammen, da sie ihr, wie wir in der Folge sehen werden, nicht durch die Sinne gegeben werden können"[1]. Damit wurde der wesentliche Fortschritt der Leibnizschen Philosophie, nämlich die Fassung der Substanz in Gestalt der lebendige Aktivität verkörpernden Monaden, wenigstens eingeschränkt, da sie nicht in der Lage war, die reale Aktivität des Subjekts in seiner Wechselbeziehung mit dem Objekt zu erklären.

Alle diese Lehren laufen letzten Endes auf ein und denselben Widerspruch hinaus, den sie grundsätzlich nicht zu lösen vermochten. Einerseits wird in sehr verschiedener Form die Existenz eines auf Geistiges reduzierten Subjekts und eines körperlichen Objekts anerkannt, andererseits befindet das erkennende Subjekt sich aber in einer vollkommenen Isolierung vom zu erkennenden Objekt. Es ergibt sich daraus also nicht nur die Frage, woher und warum weiß das Subjekt überhaupt von der Existenz des Objekts, sondern es erhebt sich auch die Frage: wozu ist eine solche Verdoppelung eigentlich notwendig. Für die Existenz eines ohnehin isolierten und von der Objektwelt völlig unabhängigen Subjekts bedarf es des Postulats dieser Objektwelt überhaupt nicht. Bekanntlich hat der idealistische Sensualismus, vor allem in Gestalt von Berkeley diese Konsequenz auch gezogen, indem er die Existenz einer objektiven Außenwelt für eine Illusion erklärte.

---

[1] G.W.Leibniz, Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand, Leipzig, 1904, S.35.

Eine andere Position hatte der materialistische Sensualismus bezogen. Vor allem geht er im Unterschied zum idealistischen Rationalismus jener Periode von der realen Wechselbeziehung zwischen Subjekt und Objekt aus. Die zu erkennenden Objekte sind dem erkennenden Subjekt in der sinnlichen Erfahrung gegeben. Die Außenwelt wirkt auf die Sinne ein, und alle Erkenntnis beruht auf der Sinneswahrnehmung. Damit besteht für diese Philosophie das künstliche Problem, das den rationalistischen philosophischen Zeitgenossen so viel Kopfzerbrechen bereitete, wie nämlich die Übereinstimmung zwischen geistiger und körperlicher Welt zu erklären sei, in einer solchen Form überhaupt nicht.

3. Der monistische Ansatz im französischen Materialismus.

3.1. Materialistische Elemente in der naturalistischen Gesellschaftskonzeption und ihr Umschlagen in Idealismus.

So war für den französischen Materialismus des 18. Jahrhunderts das Subjekt allen Handelns und Erkennens der Mensch als natürliches Wesen. Im Unterschied zum idealistischen Rationalismus des 17. Jahrhunderts, für den der Mensch in erster Linie ein denkendes Wesen war, wird hier der Mensch als materielles Wesen, als leidendes, körperliches, bedürftiges, nach Glück strebendes Subjekt gefaßt. "Wenn man nun fragt, was der Mensch sei", lesen wir in dem viele Grundgedanken des damaligen Materialismus verallgemeinernden "System der Natur" von Holbach, "so sagen wir: er ist ein materielles Wesen, das auf eine Art und Weise gebaut und gebildet ist, daß es empfinden, denken und in bestimmter Weise modifiziert werden kann, die nur ihm allein, seinem Körperbau, den besonderen Verbindungen der Stoffe, die sich in ihm vereinigt finden, eigentümlich ist. ...der Mensch ist wie

alle anderen Dinge ein Produkt der Natur, das ihnen in gewisser Weise Gewalt und denselben Gesetzen unterworfen ist und das in anderer Hinsicht von ihnen verschieden ist und besonderen Gesetzen folgt, die durch die Besonderheiten seiner Bildung bestimmt werden"[1]. Er ist also ein Naturwesen, das sich von der übrigen Natur nur durch die Besonderheiten seines Körperbaus unterscheidet. Daher kann es in dieser Philosophie auch kein Subjekt-Objekt-Problem im Sinne der prinzipiellen Gegenüberstellung von Mensch und Natur geben. Darin lag ein gewaltiger Fortschritt gegenüber dem idealistischen Rationalismus mit seiner Annahme einer gesonderten, von der körperlichen Umwelt unabhängigen geistigen Substanz. Die Teilung des Menschen in ein körperlich-geistiges Doppelwesen wurde ausdrücklich abgelehnt und als Ergebnis ungenügenden Nachdenkens über die Natur auf freilich idealistische Weise denunziert. Wenn die Fertigkeiten des Menschen auch hoch geschätzt und die vom Menschen entwickelte Einsamkeit höher als je zuvor bewertet wird und vom Menschen "wie er die Meere überquert, den Himmel ausmißt und dem Donner sein Getöse und seine Wirkungen streitig macht"[2], gesprochen wird, so führt das zu keiner eigentlichen Entgegensetzung von Mensch und Natur. Der Mensch als Subjekt seiner besonderen Fertigkeiten, die ihn gegenüber anderen Naturwesen auszeichnen, ist immer natürliches Subjekt. In diesem großen Schritt nach vorn, [illegible] in ihrer Auffassung vom Menschen gegenüber dem vorangegangenen und zeitgenössischen Idealismus machten, lag auch die Grenze ihres

---

1 J.Helbach, System der Natur, Berlin 1960, S.66.

2 Artikel aus der von Diderot und D'Alembert herausgegebenen Enzyklopädie, Leipzig 1972, S.675.

Erkenntnisfortschritte eingeschlossen. Dies konnte nichts anders sein. Die Materialisten des 18.Jahrhunderts waren ebenso Vertreter der bürgerlichen Klasse wie die Mehrzahl ihrer idealistischen Zeitgenossen, und wir werden später sehen, warum die Grenze zu einer wissenschaftlichen Fassung des Menschen, die nur darin bestehen kann, ihn in seiner gesellschaftlichen Bestimmtheit zu begreifen, erst von einer ganz anderen Klassenposition, nämlich der der Arbeiterklasse aus möglich ist.

Worin aber hatte jene Schranke bestanden? Hier sei nur auf eine Seite hingewiesen. Den Menschen als natürliches Wesen zu fassen, ist zweifellos eine Voraussetzung wissenschaftlicher Betrachtung der Gesellschaft und des Menschen in ihr. "Daß das physische und geistige Leben des Menschen mit der Natur zusammenhängt, hat keinen anderen Sinn, als daß die Natur mit sich selbst zusammenhängt, denn er Mensch ist ein Teil der Natur"[1] sollte später der Begründer der wissenschaftlichen Gesellschaftstheorie Karl Marx formulieren. Aber damit wird erst die Grundlage erfaßt, ohne die es kein Weitergehen gibt. Aber ausgehend von ihr muß man weitergehen. Marx hatte in demselben Zusammenhang, dem das eben angeführte Zitat entnommen ist, eine entscheidende weiterführende These formuliert: "Die Gesellschaft ist die vollendete Wesenseinheit des Menschen mit der Natur"[2]. Gerade diesen Schritt von der Natürlichkeit zur Gesellschaftlichkeit konnte der alte Materialismus nicht gehen. Dies hätte vorausgesetzt, daß er den entscheidenden materiellen Zusammenhang der Menschen, nämlich die materielle Produktion und die in ihr sich herstellenden materiellen Verhältnisse zwischen den Menschen als Grundlage menschlichen Lebens erkannt hätte. Für Marx sollte diese Er-

---

[1] Karl Marx/Friedrich Engels, Werke, Ergänzungsband, Erster Teil, S.516.

[2] ebenda, S.538.

kenntnis später zum Schlüssel für das exakte Erfassen des Zusammenhanges zwischen Natürlichkeit und Gesellschaftlichkeit des Menschen werden, der sich in der angedeuteten These aus den "Ökonomisch-philosophischen Manuskripten" bereits abzeichnete. Der wesentliche Zusammenhang des Menschen mit der Natur wird im gesellschaftlichen Produktionsprozeß realisiert, in dem sich zugleich die bestimmenden gesellschaftlichen Verhältnisse formieren. Diese dialektische Beziehung aufzudecken aber war die bürgerliche Philosophie und mit ihr der alte Materialismus grundsätzlich nicht in der Lage. Dazu war kein Philosoph oder Gesellschaftstheoretiker fähig, der in seiner Theorie nicht die Interessen jener Klassen und Schichten zum Ausdruck brachte, die diesen Prozeß real trugen. Es kann kein Zufall sein, daß die weltgeschichtliche Entdeckung des materiellen Produktionsprozesses und der materiellen Produktionsverhältnisse in ihrer Bedeutung für die Geschichte der Menschheit erst von einem Denker vollbracht wurde, der sich bewußt auf den Standpunkt jener Klasse stellte, die in erster Linie diesen Prozeß trägt, also sein Subjekt ist.

Daraus erklärt sich auch, warum die französischen Materialisten, deren erklärtes Ziel es war, eine materialistische Interpretation des Menschen und der Gesellschaft zu geben, nie dazu gekommen sind, diese Absicht zu realisieren, ohne dabei auch nur zu ahnen, daß sie ihr Ziel verfehlten. Es war die Klassenstruktur ihrer Philosophie, die gebot, die materialistische Erklärung des Menschen und der Gesellschaft auf eine naturalistische zu reduzieren. Damit aber mußte der materialistische Ansatz, der zweifellos mit der Fassung des Menschen als natürlichen Subjekt gegeben war, in eine idealistische Konzeption umschlagen. Leistung und Grenze gehen hier ineinander über.

Der Gedanke der Wesenseinheit von Mensch und Natur war ein Schritt auf eine materialistische Geschichtsauffassung zu gewesen. Aber am naturalistischen Charakter dieser Konzeption lag es, daß die Einheit von Mensch und Natur noch nicht als konkrete Einheit, sondern noch weitgehend als abstrakte Identität gefaßt wurde. Da sie auf Grund ihrer Klassenposition noch nicht zu jenem später von Marx formulierten Gedanken, wonach die "vielberühmte 'Einheit des Menschen mit der Natur' in der Industrie von jeher bestanden und in jeder Epoche je nach der geringeren oder größeren Entwicklung der Industrie anders bestanden hat"[1] kommen konnten, waren sie nicht in der Lage, das die Menschen wesentlich bestimmende Verhältnis zur Natur in der materiellen Produktion und damit zugleich in den damit zu anderen Menschen gegebenen Verhältnissen zu sehen. Die Folge davon war, daß sie sowohl den Menschen als auch die Gesellschaft im wesentlichen als mechanische Aggregation natürlicher Kräfte ansehen mußten. Der Mensch wird auf unterschiedliche Weise als durch mechanische Gesetze und physiologische Zusammenhänge bestimmt angesehen. Die Gesellschaft wiederum erscheint folgerichtig vor allem als durch die in Analogie zur Mechanik wirkenden Gesetze des Aufeinanderwirkens der natürlichen Individuen bestimmt. "Das Ganze der Gesellschaft stellte sich", wie Gottfried Stiehler es formulierte, "gemäß diesem Standpunkt aus der Wechselwirkung der Individuen her"[2]. In diesem Gedanken vom Menschen und der Gesellschaft als einer Aggregation natürlicher Kräfte verschmolzen mehrere philosophiegeschichtliche Linien, die alle auf ihre Weise zur geschichtlichen Herausbildung dieser Konzeption ideell bei-

---

1 Karl Marx/Friedrich Engels, Die deutsche Ideologie. In: Marx/Engels, Werke, Bd.3, S.43.

2 Gottfried Stiehler, Der deutsche Idealismus von Kant bis Hegel, Berlin 197o, S.13.

getragen hatten. Dazu gehören: jene theoretische Linie, die vom mechanistischen Tiermodell des Descartes ausgeht und über die Anwendung der cartesianischen Interpretation auf den Menschen durch La Foy zur Konzeption Lamettries vom Menschen als einer Maschine führt; der schon von Spinoza vertretene Gedanke der einen einheitlichen Naturgesetzlichkeit; der Gedanke der Universalität der Newtonschen Wissenschaft von der Mechanik, wie er über Condillac des französischen philosophischen Denkens des 18. Jahrhunderts verbunden mit der für die Sozialauffassungen wesentlichen sensualistischen Komponente des englischen Materialismus von allem John Lockes vermittelt worden war; die neuere namentlich mit Hobbes, Grotius und Spinoza verknüpfte Naturrechtslehre, die den Menschen als das natürliche Subjekt seiner sozialen Bindungen auffaßte.

Diese philosophiegeschichtlichen Linien trafen sich in Frankreich des 18. Jahrhunderts auf der Grundlage sich formierender sozialökonomischer Verhältnisse, zu deren Erklärung jene theoretischen Konzeptionen durchaus geeignet zu sein schienen. Mit der Herausbildung der kapitalistischen Warenproduktion als immer mehr das ökonomische Leben beherrschender Form wurden die auf persönlichen Beziehungen, einschließlich und vor allem der persönlichen Unterordnung, beruhenden gesellschaftlichen Verhältnisse nach und nach abgelöst durch jene Verhältnisse, die Marx später als die "sachlichen Abhängigkeitsverhältnisse im Gegensatz zu den persönlichen"[1] bezeichnen wird. Damit war in der Tat ein sich von den früheren Beziehungen deutlich abhebender "naturwüchsiger" materieller Zusammenhang der Individuen gegeben. Er ist naturwüchsig,

---

1 Karl Marx: Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, Berlin 1953, S.81.

weil er sich durchaus unabhängig von der bewußten Einflußnahme auf die Entwicklung des gesellschaftlichen Verhältnisses hinter dem Rücken der agierenden Individuen herausbildet[1]. Die derermaßen "naturwüchsig" sich bildenden und reproduzierenden Verhältnisse des Warenaustausches stellen jenen materiellen Zusammenhang dar, der sich in den Gesellschaftsauffassungen zum Beispiel Helbachs deutlich reflektiert, ohne jedoch weder in seinem ökonomischen Inhalt noch in seiner Bedeutung für das Gesamtgebilde der neu sich bildenden Gesellschaft begriffen zu sein. Ohne dieses Begreifen erscheint der gesellschaftliche Zusammenhang nur als Ergebnis des wechselseitigen Einwirkens der Individuen gemäß den Gesetzen der Natur. "Die Menschen erfahren", heißt es bei Holbach, "wie alle Dinge der Natur, Bewegungen der Anziehung und der Abstoßung; die Bewegungen, die in ihnen vorgehen, unterscheiden sich nur dadurch von den anderen, daß sie verborgener sind und daß wir oft weder die Ursachen, die sie hervorrufen, noch ihre Wirkungsarten kennen"[2]. Holbach ahnte noch nicht, daß diese Ursachen und Wirkungen nicht einfach in der natürlichen Beschaffenheit der Individuen, sondern vor allem in den ökonomischen Verhältnissen der Menschen gesucht werden müssen.

In der naturalistischen Interpretation des gesellschaftlichen Zusammenhanges lag dennoch etwas Richtiges, die Abkunft nämlich von der Materialität dieses Zusammenhanges. In den

---

[1] Marx und Engels haben in der "Deutschen Ideologie" den Begriff des "Naturwüchsigen" ausdrücklich als spontan sich entwickelnd bestimmt. Damit ist eine nicht nur für die hier behandelte Thematik wichtige Unterscheidung zwischen "materiell" und "naturwüchsig" vorgenommen worden. Sie ist gerade für das Verstehen der Gesellschaftsauffassung des französischen Materialismus wesentlich.

[2] Holbach: System der Natur, S.43-44

dem Kapitalismus vorausgegangenen Gesellschaftsformationen konnte dieser Umstand noch nicht so sehr ins Auge fallen, da der gesellschaftliche Charakter der gesellschaftlichen Verhältnisse zu durchschauen noch zu sehr erschwerte. Erst als die wechselseitige Abhängigkeit der Individuen sich als naturhafter Zusammenhang verselbständigte, wurde sein materieller Charakter greifbarer. Solange er aber nicht ökonomisch wirklich durchschaubar war, solange nicht erkannt war, daß "das Geheimnisvolle der Warenform", in der dieser Zusammenhang manchmal existiert, darin besteht, "daß sie den Menschen die gesellschaftlichen Charaktere ihrer eigenen Arbeit als gegenständliche Charaktere der Arbeitsprodukte selbst, als gesellschaftliche Natureigenschaften dieser Dinge zurückspiegelt"[1], solange konnte der gesellschaftliche Zusammenhang nur als "gesellschaftliche Natureigenschaft", also als ein gesellschaftlicher Naturzusammenhang erscheinen.

Erst aus der eben angeführten Marxschen Erkenntnis heraus läßt es sich begreifen, warum Leibnizsche Kälte und Helvetius so eigenartig primitiven, uns heute fast peinlich berührenden Erklärungen des gesellschaftlichen Lebens griffen, wie der Gleichsetzung von Sympathie und Antipathie als Grundbestimmungen menschlichen Zusammenlebens mit der mechanischen Beziehung von Repulsion und Attraktion. Antipathie und Sympathie waren für Helbach in der Tat nur andere Ausdrucksformen der entsprechenden mechanischen Gesetze. Um das Gleiche handelt es sich im Prinzip auch, wenn Helvetius als einzige menschliche Triebkräfte die unmittelbaren physischen Bedürfnisse des Menschen gelten läßt. Da der gesellschaftliche Charakter der Arbeitsprodukte in der

1 Karl Marx: Das Kapital, Bd.I, Berlin 1961, S.87.

auf dem Privateigentum und damit auf Privatarbeit beruhenden Gesellschaft als "gesellschaftliche Natureigenschaft" der Dinge erscheint, wie Marx später nachweisen konnte, müssen auch die gesellschaftlichen Verhältnisse als einen der wichtigsten Ergebnisse menschlicher Arbeit als natürliche erscheinen. Sie als solche zu fassen heißt aber notwendig, sie mit Hilfe derjenigen Kenntnisse zu erklären, die der tatsächliche Stand der Naturwissenschaft zur Verfügung stellt. Aus diesem Grunde ist es begreiflich, wenn die gesellschaftlichen Verhältnisse mit Hilfe von Gleichsetzungen gesellschaftlicher Beziehungen mit Verhältnissen der Mechanik oder weltgeschichtliche Ereignisse aus den Magensäften wichtiger Potentaten erklärt werden.

Diese Erklärung der gesellschaftlichen Verhältnisse schloß eine entsprechende Interpretation des Menschen überhaupt ein. Solange die gesellschaftlichen Verhältnisse als bloß natürliche interpretiert werden konnten, war auch an eine über naturwissenschaftliche Erkenntnisse und an ihnen orientierte philosophische Spekulationen hinausgehende Interpretation des Menschen nicht zu denken. So paßt der von Lamettrie konzipierte Mensch als Maschine durchaus in die damalige historische Situation. Sein Menschenbild ist darum auch keineswegs allein dem Stand der [illegible] und den damaligen biologischen Erkenntnissen geschuldet. Es ist in den sozialen Verhältnissen verwurzelt, erhält aber seine spezifischen Konturen aus dem damaligen Stand des naturwissenschaftlichen Wissens. Da der Mensch letztlich aus seinen gesellschaftlichen Beziehungen erklärt werden muß, diese Beziehungen aber auf jener Stufe der gesellschaftlichen Entwicklung, soweit es sich um eine materialistische Sicht handelte, nur als gesellschaftliche Naturbeziehungen, nämlich als "gesellschaftliche Natureigenschaft" dieser Verhältnisse gefaßt werden konnten, mußte auch das Wesen des

Menschen auf naturalistische Weise interpretiert werden. Der ökonomisch fundierten Verkehrung, die darin besteht, daß "das bestimmte gesellschaftliche Verhältnis der Menschen... die phantasmagorische Form eines Verhältnisses von Dingen annimmt"[1], entspricht die philosophische Fassung des Menschen selbst als eines bloßen Dinges. Die naturalistische Fassung des Menschen muß also aus der naturalistischen Interpretation der Verhältnisse der Menschen, die wiederum ihre Grundlage in der von Marx charakterisierten realen Verkehrung hat, gesucht werden und nicht umgekehrt, wie es auf den ersten Blick als sinnvoll erscheinen mag.

Die naturalistische Sicht auf Gesellschaft und Mensch aber führt notwendig zu einem Umschlagen in eine idealistische Betrachtungsweise. Den Menschen als ein natürliches Wesen nehmen, bedeutet, ihn mehr oder weniger als ein mit ewigen Natureigenschaften versehenes Individuum zu betrachten. Das galt nicht nur für das 18. Jahrhundert, in dem der Gedanke an eine natürliche Entwicklung sich erst zaghaft regte und ein Holbach oder ein Diderot sich nur sehr vorsichtig zur aufkeimenden Idee einer natürlichen Entwicklungsgeschichte des Menschen verhielten. Auch unabhängig davon muß der Mensch, soweit er nur als Naturwesen interpretiert wird, mit Eigenschaften ausgestattet erscheinen, die im Verhältnis zur menschlichen Geschichte als recht stabil und wenig veränderlich sich darstellen, da sich die biologischen Charakteristika des Menschen seit seiner Herausbildung in der Tat kaum verändert haben.

Nun geht es in der naturalistischen Erklärung der Gesellschaft und des Menschen im französischen Materialismus aber nicht einfach um eine Erklärung des Menschen als Gegenstand der Biologie oder der Medizin, sondern um eine naturalistische Interpretation des Menschen als eines sozialen Wesens. Die soziale Natur des Menschen aber wird selbst naturali-

---

[1] Karl Marx: Das Kapital, Bd. I, S. 78.

atisch bestimmt. So leitet sie Holbach aus der natürlichen Ungleichheit der Individuen ab: "Wären alle Menschen an Körperkräften und geistigen Fähigkeiten gleich, dann bedürfte keiner des anderen: die Vielfältigkeit ihrer Fähigkeiten und die Ungleichheit, die dadurch zwischen ihnen besteht, bewirken, daß die Menschen aufeinander angewiesen sind; im anderen Fall würden sie isoliert leben"[1]. Wenn aber das soziale Leben der Menschen auf rein natürliche Weise erklärt wird, müssen auch jene Charakteristika der Menschen und des menschlichen Lebens, die nicht ohne weiteres aus dem Körperbau der Individuen abgeleitet werden können, sondern ihn deutlich als gesellschaftliches Wesen auszeichnen, gleichfalls als natürliche Eigenschaften, also als ewige Natureigenschaften des Menschen und des Zusammenlebens mit seinesgleichen gedeutet werden. Genau das geschieht in der Gesellschaftslehre der französischen Materialisten. So schreibt La Mettrie in kategorischer Form: "Wir besitzen nur dank der Natur schätzenswerte Eigenschaften; wir verdanken ihr alles, was wir sind"[2]. Wenn Marx den gesellschaftlichen Charakter der Waren so charakterisiert hatte, daß sie den Warenproduzenten selbst als gesellschaftliche Natureigenschaften erscheinen, dann erscheinen den französischen Materialisten die gesellschaftlichen Eigenschaften der Menschen selbst als gesellschaftliche Natureigenschaften. Als solche fungieren das Streben nach Selbsterhaltung, das Glücksstreben, das Fliehen des Leides und ähnliches mehr.

Sie teilen in dieser Beziehung die Auffassungen anderer Naturrechtstheoretiker des 18. Jahrhunderts, die von einer einmal gegebenen menschlichen Natur ausgehen, der die sozialen Beziehungen zu entsprechen haben. Nach La Mettrie

---

1 D'Holbach: System der Natur, S.94.

2 La Mettrie: Der Mensch eine Maschine, Leipzig 1869, S.73.

besteht das Naturgesetz, das das Handeln des Menschen gegenüber seinesgleichen bestimmt, in dem "Gefühl, das uns lehrt, was wir anderen nicht antun sollen, weil wir nicht wollen, daß man es uns selbst antue"[1]. Wenn auf diese Weise aber Eigenschaften, die ihrem Wesen nach in der gesellschaftlichen Natur des Menschen, also in seinen gesellschaftlichen Verhältnissen wurzeln und diese charakterisieren, als ewige Natureigenschaften und Naturgesetze aufgefaßt werden, dann erweist sich dies für das materialistische Anliegen der naturalistischen Erklärung des Menschen als verhängnisvoll. Alle Charakteristika der Gesellschaft und des Menschen in ihr sind historischer Natur, sie hängen ab vom Entwicklungsstand der Produktivkräfte und sind durch die jeweiligen sozialökonomischen Verhältnisse bestimmt. Bei der Annahme ewiger naturgegebener sozialer Eigenschaften kann es sich also immer nur um eine Abstraktion von den realen gesellschaftlichen Charakteristika des Menschen und seiner Verhältnisse handeln. Sie existieren nur in der Idee des Philosophen und sind darum selbst nur Ideen, denen keine Realität zukommt. So verwandelt sich unter der Hand das progressive Anliegen, die Gesellschaft und den Menschen materialistisch zu erklären, in eine idealistische Konzeption.

Dies gilt auch für andere materialistische Ansätze in der Gesellschaftsauffassung des französischen Materialismus. Eine seiner großen Leistungen war die Milieutheorie, nach welcher Handlungen und Haltungen der Menschen durch die sie umgebende Umwelt bestimmt werden. Daß es sich hierbei in der Tat um ein materialistisches Anliegen handelt, liegt auf der Hand. Diese Lehre ist gegen eine Auffassung gerichtet, die den Menschen entweder aus Gott, einer besonderen geistigen Substanz oder aber aus dem Menschen selbst als für sich genommenem Individuum erklären will. Sie ist im

---

[1] La Mettrie: Der Mensch eine Maschine, S.95.

französischen Materialismus eng mit dessen materialistischer und sensualistischer Erkenntnisauffassung verknüpft. Der materialistische Sensualismus geht davon aus, daß alle Empfindungen des Menschen durch Einwirkung der Außenwelt auf seine Sinnesorgane zustande kommen. Folglich können nach Überzeugung der meisten Materialisten jener Epoche auch alle Vorstellungen, Ideen, Urteile, von denen der Mensch sich in seinem Handeln leiten läßt, nur durch die Umwelt bestimmt werden, da sie ja nach sensualistischer Auffassung aus den Sinnen und damit aus der die Sinne affizierenden Umwelt abgeleitet werden müssen. Das Aufklärungsdenken hatte die Milieulehre folgerichtig gegen das verhaßte ancien régime gerichtet: wenn in der Gesellschaft das Guten und Gerechten so wenig, das Bösen und der Ungerechtigkeit aber so viel angetroffen wird, dann kann [illegible] nur in jener Umwelt liegen, die die Menschen allenthalben umgibt.

Dabei sahen sich die materialistischen Milieutheoretiker sogleich vor ein Problem gestellt, das zu lösen ihnen nicht gelingen wollte, obgleich sie selbst meinten, es gelöst zu haben. Der wichtigste Anstoß zur Ausbildung der Milieulehre war im 18. Jahrhundert von Montesquieu ausgegangen. Nach dessen Überzeugung wurden die Handlungen und Eigenarten der Menschen vor allem durch die geographischen und klimatischen Bedingungen bestimmt. Hier galt als bestimmendes Milieu also unmittelbar die natürliche Umwelt. Eine derartige Konzeption aber vermochte nicht zu erklären, warum zu verschiedenen Zeiten so unterschiedliche gesellschaftliche Zustände geherrscht hatten. Eine ausschließliche Orientierung auf die unmittelbar naturgegebenen Bedingungen hätte es auch nicht erlaubt, die Hoffnung auf eine Besserung des Zustandes der damaligen französischen Gesellschaft auf

eine Änderung der die Menschen bestimmenden Umwelt zu setzen. Darum war bei den Materialisten die Ausbildung der Milieulehre von einer insbesondere durch Helvetius vorgetragenen Kritik an der geographisch orientierten Milieukonzeption Montesquieus verbunden. An die erste Stelle rückt nun statt des geographischen das soziale Milieu. Dabei aber schlägt der materialistische Ansatz wieder in eine idealistische Konzeption um. Als die das menschliche Leben bestimmende Umwelt wird die politische Ordnung betrachtet, in erster Linie Staat, Gesetze und die in der jeweiligen Gesellschaft herrschenden Ideen. Als Milieu fungiert im französischen Materialismus also vor allem der gesellschaftliche Überbau. So hängt nach Helvetius die Stellung der verschiedenen Völker zur Tugend nicht von der Natur, sondern vom Unterschied im Staatsaufbau ab. Für Diderot gilt der Grundsatz, daß die Sitten dann gut sind, wenn es auch die Gesetze sind, und daß die Sitten schlecht sind, wenn es die Gesetze sind. Da nun keiner von ihnen in der Lage ist, Staatsaufbau, Gesetze und gesellschaftliche Ideen materialistisch zu erklären, läuft das Ganze notwendig auf eine idealistische Auffassung und zudem auf einen eigenartigen Zirkel in ihren Überlegungen hinaus. Wenn das Verhalten der Menschen vor allem durch die Gesetze bestimmt wird, diese aber wiederum, wie Helvetius in seiner Schrift "De l'Homme" erklärt, vom Fortschritt der menschlichen Vernunft abhängen, ergibt sich: Der Mensch ist das Produkt des Milieus, das Milieu, die Einrichtung des Staates und die Gesetze werden durch die Ideen der Menschen, durch den Stand der menschlichen Vernunft bestimmt. Dies ist Idealismus und setzt zugleich das letztlich durch die Umwelt zu bestimmende als Bedingung der Veränderung des Bestimmenden voraus.

Über diese Position ist der alte Materialismus in seiner Gesellschaftserklärung im Grunde genommen nie hinaus gekommen. Auf Grund der letztlich idealistischen Fassung der

Milieus gerät er immer in jene Antinomie, die darin besteht, daß er einerseits das Handeln der Menschen durch das Milieu erklären will und daß er andererseits eine angestrebte Veränderung dieses Milieus nur durch eben dieses Handeln der Menschen für erreichbar hält. Auf den ersten Blick scheint es, als sei dieser Widerspruch gar nicht zu lösen. In diesem Falle würde er davon zeugen, daß die Milieukonzeption in ihrer Grundlage nicht richtig wäre. Dem ist jedoch, wie die Entwicklung der materialistischen Gesellschaftsauffassung im Marxismus gezeigt hat, keineswegs so. Er fand seine Lösung nämlich darin, daß der Gedanke der Bestimmtheit des Menschen durch seine Umwelt eine grundlegend neue Fassung im Rahmen der materialistischen Geschichtsauffassung fand. Hier wird weder von einem abstrakt für sich genommenen natürlichen Milieu ausgegangen, noch werden die politischen und rechtlichen Verhältnisse als solche als bestimmendes Milieu genommen. Marx und Engels waren demgegenüber zu der Erkenntnis gekommen, daß die Gesellschaft insgesamt durch die materiellen Verhältnisse des gesellschaftlichen Lebens bestimmt wird. Die einzelnen Menschen werden in ihrem Denken und Handeln durch die Gesamtheit der gesellschaftlichen Verhältnisse bestimmt, deren Grundlage die materiellen Verhältnisse sind. Diese sind aber selbst das Resultat eines materiellen Prozesses, der zugleich menschliche Tätigkeit ist, nämlich des Produktionsprozesses, in dem sie sich herausbilden. Auf diese Weise wird die Veränderung jener objektiv realen Verhältnisse, die das Leben der Menschen letztlich bestimmen, erklärt, ohne daß es zu jenem Zirkel kommt, der in die Überlegungen der alten Materialisten notwendig eingeschlossen war. Die materielle Tätigkeit der Menschen in der Produktion ist jene Tätigkeit, die selbst materiell ist und zugleich mit der Entwicklung der Produktivkräfte auch jene materiellen Bedingungen verändert, die letzten Endes das Leben in der ganzen Gesellschaft bedingen und bestimmen.

Aus diesem Grunde löst der klassische Materialismus auch jenes Problem, den Marx in seiner berühmten dritten Feuerbachthese aufgegriffen hatte. Der Materialismus von Marx mußte die Gesellschaft in zwei Teile spalten, von denen der eine den anderen aufzuklären hat, um über diese Aufklärung eine Veränderung der gesellschaftlichen Verhältnisse herbeizuführen. Anders konnte dieser Materialismus sich nicht vorstellen, wie jene Verhältnisse, die das die Menschen bestimmende Milieu bilden, verändert werden können. Nur wenn es eine Gruppe von Menschen gibt, die sich sowohl über diese Verhältnisse als auch über die übrige Menschheit erhebt, kann das soziale Milieu verändert werden. Karl Marx, der diese Auffassung als unwissenschaftlich verwirft, gibt zugleich die prinzipielle Lösung des Problems an: "Das Zusammenfallen des Änderns der Umstände und der menschlichen Tätigkeit oder Selbstveränderung kann nur als revolutionäre Praxis gefaßt und rationell verstanden werden"[1]. Die Grundlage dieser revolutionären Praxis ist die Auseinandersetzung des Menschen mit der Natur in der materiellen Produktion. Durch sie werden ständig die Produktivkräfte revolutioniert, in deren Gefolge die Gesamtheit der gesellschaftlichen Verhältnisse immer wieder umgewälzt werden muß. Auf diese Weise fallen in der Tat die Veränderung der Umstände, des Milieus mit der grundlegenden Tätigkeit der Menschen zusammen, da diese Tätigkeit ebenso materiell ist, wie die Verhältnisse, die dem gesamten Leben der Menschen letztlich zugrunde liegen.

Diese Lösung war erst auf der Grundlage zumindest der folgenden beiden Voraussetzungen möglich. Erstens konnte sie erst vom Standpunkt einer Klasse aus gegeben werden, die selbst das unmittelbare Subjekt der grundlegenden umwälzenden Tätigkeit, der materiellen Produktion ist. Zweitens bedurfte es der klaren Unterscheidung zwischen materiellen und ideologi-

schen Verhältnissen. Eben weil auf Grund des Fehlens der ersten Voraussetzungen die alten Materialisten diese Unterscheidung nicht treffen und damit die Grundfrage der Philosophie im Hinblick auf die gesellschaftlichen Verhältnisse nicht materialistisch lösen konnten, waren sie auch nicht in der Lage, die Frage nach den materiellen Grundbedingungen des gesellschaftlichen Lebens, auf die sie mit ihrer Milieulehre eine ausreichende Antwort gegeben zu haben glaubten, tatsächlich materialistisch zu beantworten. Diese Antwort wurde erst gegeben, als der abstrakte Milieubegriff durch den konkreten Begriff der materiellen Verhältnisse bzw. der materiellen Basis der Gesellschaft abgelöst wurde.

Dem Umschlagen des materialistischen Ansatzes in der Milieulehre der französischen Materialisten in eine idealistische Erklärung der Gesellschaft entspricht auch das Umschlagen der im Ansatz zweifellos ebenso materialistischen Konzeption von der Determiniertheit menschlichen Handelns in eine idealistische Auffassung. Vor allem bei Helvetius und bei Holbach findet sich der ausgeprägte Versuch, die mechanistische Fassung des Determinismus auf die menschliche Gesellschaft zu übertragen. Aber der Versuch, die Determiniertheit des gesellschaftlichen Handelns auf diese Weise zu fassen, gerät sofort auf idealistische Geleise, da zu den determinierenden Faktoren neben natürlichen Komponenten auch ausgesprochen nichtmaterielle Faktoren wie die Ideen gerechnet werden. Damit schlägt auch der materialistische Gedanke von der Determiniertheit des menschlichen Handelns in eine idealistische Auffassung um.
Dabei stellte sich ihnen die Tatsache, daß sie ideelle Momente undifferenziert neben materiellen Faktoren als ausschlaggebende Determinanten des menschlichen Handelns betrachten, keineswegs als problematisch dar. Diese Gleichsetzung ist auch

eine Folge ihrer Erkenntnisauffassung. Wenn zum Beispiel La Mettrie auf dem Standpunkt steht, daß "das Denken nur Empfindungsvermögen ist"[1], dann nimmt es nicht Wunder, wenn zwischen Ideen und materieller Faktoren kein qualitativer Unterschied gesehen wird. Eine derartige in ihrer Intention progressiv gegen die rationalistische Lehre einer geistigen Substanz gerichtete Auffassung der Erkenntnis reduziert die Erkenntnis auf sinnliche Eindrücke und kann daher die Aufnahme von Ideen als Handlungsstimulus nicht grundsätzlich von der Einwirkung materieller Faktoren auf den Menschen unterscheiden. Für Holbach ist das "das Denken nur die Wahrnehmung von Modifikationen... die unser Gehirn von äußeren Gegenständen empfangen hat oder die es sich selbst gibt"[2]. Dem liegt eine Auffassung vom Denken zugrunde, die es als einen weitgehend passiven Vorgang interpretiert. So ist für Holbach ausdrücklich die Idee oder der Begriff die Zusammenfassung dessen, was mir die Sinne an Eindrücken oder Modifikationen vermitteln. In seinen "System der Natur" heißt es in Bezug auf den als Beispiel gewählten Begriff Pferd: "Wenn man alle diese verschiedenen Eindrücke oder Modifikationen, die meine Organe dem Gehirn vermitteln, vereinigt, das heißt, wenn man alle die bisher empfangenen Empfindungen, Wahrnehmungen und Ideen zusammennimmt, so habe ich die Idee eines Ganzen, das ich mit dem Namen Pferd bezeichne und mit dem sich mein Denken beschäftigen kann oder von dem ich den Begriff habe"[3].

Diese Auffassung, die philosophiegeschichtlich vor allem auf den Sensualismus Lockes zurückgeht, der die Ideen letztlich alle unmittelbar aus den Sinneseindrücken herleitet, kann das

---

1 La Mettrie: Der Mensch ohne Maschine, S.133

2 Holbach, System der Natur, S.89

3 ebenda, S.88

Ideelle nicht in seiner spezifischen Qualität erfassen. F r John Locke war das Grundelement der Verstandestätigkeit die Idee. Er unterschied zwei Arten von Ideen: die Sensationen und die Reflexionen. Die Sensationen sind das Produkt der unmittelbaren Berührung unserer Sinne mit sinnlich wahrnehmbaren Objekten: "Wenn unsere Sinne mit bestimmten sinnlich wahrnehmbaren Objekten in Berührung treten, so führen sie dem Geist eine Reihe verschiedener Wahrnehmungen von Dingen zu, die der mannigfach verschiedenen Art entsprechen, wie jene Objekte auf die Sinne einwirken. Auf diese Weise kommen wir zu den Ideen"[1]. Die Reflexionen resultieren aus der "Wahrnehmung der Operationen des eigenen Geistes in uns, der sich mit den ihm zugefügten Ideen beschäftigt"[2]. Reflexionen sind nicht etwa die gedanklichen Operationen, mit deren Hilfe der Verstand die Sinneswahrnehmungen verarbeitet oder deren Ergebnisse, sondern die Wahrnehmung solcher Operationen durch den "inneren Sinn". Es handelt sich also um eine nach Innen gewandte Wahrnehmung.

Die Operationen, mit denen, wie Locke sagt, "der Geist seine Macht über seine einfachen Ideen entfaltet"[3], sind: 1.das Kombinieren einfacher Ideen zu zusammengesetzten, komplexen Ideen; 2.die Zusammenstellung von einfachen Ideen, wodurch Ideen von Relationen entstehen und 3.die Abstraktion, durch die "die allgemeinen Ideen des Geistes"[4] gebildet werden. Kombination und Abstraktion sind also jene Operationen, mit deren Hilfe die Wahrnehmungen vom Verstande verarbeitet werden. Die Verstandestätigkeit fungiert als direkte Fortsetzung der Sinneswahrnehmungen, die für Locke die Ideen abgeben. Die Abstraktion "besteht in der Trennung einer Idee von allen

---

1 John Locke, Über den menschlichen Verstand. Erster Band, Berlin 1968, S.108.

2 Ebenda.

3 Ebenda, S.186.

4 Ebenda.

anderen Ideen, die sie in ihrer realen Existenz begleiten"[1]. Diese Abstraktion führt zum Allgemeinen im menschlichen Denken: "Ideen werden dadurch allgemein, daß man sie von allen örtlichen und zeitlichen Umständen trennt und alle anderen Ideen von ihnen loslöst, die sie möglicherweise auf diese oder jene Einzelexistenz beschränken könnten. Auf diesem Wege der Abstraktion erhalten sie die Fähigkeit, mehr als ein Individuum darzustellen, von denen jedes (wie alle Dinge) wegen der in ihm enthaltenen Übereinstimmung mit jener abstrakten Idee einer bestimmten Art angehört"[2]. Die begriffliche Erkenntnis der Wirklichkeit, ihr Begreifen, ist die direkte Verlängerung der sinnlichen Wahrnehmung, ohne daß die qualitativen Unterschiede, die für eine Erfassung der theoretischen Erkenntnis wesentlich sind, deutlich werden. Diese Konzeption enthielt die Voraussetzung jeder materialistischen Erkenntnistheorie: alle unsere Kenntnisse wurzeln letztlich in den Empfindungen und Wahrnehmungen. Insofern ist der Lockesche Sensualismus eine theoretische Quelle jeder wissenschaftlichen Erkenntnistheorie. Das Spezifikum des Theoretischen aber konnte dieser Sensualismus nicht erschließen. Ideen oder Begriffe erscheinen als eine Art unmittelbarer Fortsetzung oder Verlängerung der sinnlichen Wahrnehmungen und damit des sinnlich unmittelbar Wahrgenommenen. Gerade hierin liegt die erkenntnistheoretische Wurzel jener französischen Materialisten so selbstverständlich erscheinenden Gleichsetzung materieller und ideeller Faktoren in ihrer Lehre von der Determiniertheit des menschlichen Handelns.

Wenn der Sensualismus der französischen Materialisten also die erkenntnistheoretische und allgemeinphilosophische Voraussetzung ihrer Milieulehre und ihrer Konzeption von der

---

1 John Locke: ebenda

2 John Locke: Über den menschlichen Verstand. Zweiter Band. Berlin 1968, S.12.

durchgehenden Determiniertheit des menschlichen Handelns war, so ist derselbe Sensualismus auch eine erkenntnistheoretische Grundlage für die Schwankung dieser materialistischen Ansätze und ihr Umschlagen in Idealismus. Es wäre daher falsch, den Materialismus der französischen Materialisten in der Naturauffassung und in ihrer sensualistischen Erkenntnistheorie und ihre letztlich idealistische Gesellschaftslehre unvermittelt einander gegenüberzustellen. Vielmehr liegen in bestimmten Charakterzügen dieses Materialismus selbst Gründe für das Umschlagen in Idealismus bei der Gesellschaftserklärung. Dabei handelt es sich vor allem um den naturalistischen Charakter dieses Materialismus und den empiristischen Sensualismus, der noch nicht in der Lage ist, die besondere Qualität der rationalen Erkenntnis wirklich zu erfassen.

Solange das Subjekt der Erkenntnis und der sozialen Prozesse als ein lediglich natürliches Subjekt gefaßt wird, ist es nicht möglich, die spezifische Qualität dieses Subjekts im Unterschied zur Welt der Objekte tatsächlich aufzudecken. Dies hätte vor allem das Begreifen des folgenden allgemeinen Sachverhalts erfordert.

Der Mensch, als Subjekt der Erkenntnis und des Handelns ist ja einerseits tatsächlich ein natürliches Wesen, das wie alle anderen Naturwesen einen Teil der Natur ausmacht und den Gesetzen der Natur unterworfen ist. In diesem Sinne stellt sich der Mensch noch nicht ausdrücklich als ein besonderes Subjekt der Natur als seinem allgemeinen Objekt [illegible]. Aber zugleich ist der Mensch Subjekt in dem Sinne, daß die Natur in wachsendem Maße zum Gegenstand seiner Tätigkeit wird, wodurch er sich in einem noch zu klärenden Sinne über die Natur erhebt. Dabei ist sogleich eine Einschränkung erforderlich: Wenn wir von *den* Menschen als *dem* Subjekt sprechen, ist dies eine Abstraktion, da zunächst von der jeweiligen sozialen und histo-

rischen Bestimmtheit des Menschen abstrahiert wird. Diese Abstraktion ist aber insofern gerechtfertigt, als es sich zunächst nur um jene Fragen handelt, die sich auf den Unterschied des Menschen zu allen anderen Bereichen der Natur beziehen. Eine solche Abstraktion muß aber zur konkreten Fassung des Menschen als eines sozial, in der Klassengesellschaft klassenmäßig, und historisch bestimmten Wesens hinführen.

Diese Tatsache, daß der Mensch einerseits Naturwesen, andererseits mehr als bloßes Naturwesen ist, stellt für die vormarxistische Philosophie ein unlösliches Problem dar. Im Materialismus des 18. Jahrhunderts fand diese objektive Schwierigkeit jeder vormarxistischen Philosophie unter anderem seinen Ausdruck in den oben angeführten Verkehrungen der materialistischen Denkansätze in idealistische Konzeptionen der Gesellschaftserklärung.

Die französischen Materialisten sind nicht in der Lage, jene Tatsache zu erklären, daß die Menschen einerseits die Bedingungen ihrer eigenen Existenz schaffen und andererseits durch die objektiven Bedingungen ihrer Umwelt determiniert werden. Diese Unfähigkeit drückt sich näher darin aus, daß sie diese Determinanten entweder als bloße Naturdeterminanten auffassen oder aber als rein ideelle Momente, die selber nicht materialistisch erklärt werden, als solche Determinanten ansehen. Das heißt, jener Doppelaspekt, der der menschlichen Natur tatsächlich eigen ist, kann nicht materialistisch erklärt und beide Seiten miteinander vermittelt werden. Sie fallen als weiter nicht zu vermittelnde auseinander, wobei sie den Unterschied aber selbst nicht reflektieren. Somit ergibt sich im französischen Materialismus eine eigenartige Situation. Er lehnt grundsätzlich eine besondere geistige Substanz ab und vertritt einen materialistischen Monismus. Aber aufgrund des besonderen Charakters des Materialismus offenbart dieser

Monismus dennoch ein dualistisches und damit idealistisches Moment. Dabei tritt allgemeinverweise dieser Dualismus gerade da auf, wo die französischen Materialisten ihn weder wollen noch vermuten, in ihrem Versuch, das menschliche Leben und das Zusammenleben der Menschen materialistisch zu erklären.

Ein entscheidender Grund dafür muß darin gesehen werden, daß der Mensch für sie vor allem als Individuum und die Gesellschaft nur als ein Ensemble von Individuen auftritt. Marx wird später umgekehrt das menschliche Wesen als Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse begreifen und damit erst den Weg zu einem konsequenten materialistischen Monismus öffnen.
In den Thesen über Feuerbach hatte Marx vermerkt, daß von der Philosophie, solange sie vom Individuum bei der Erklärung der Gesellschaft ausgeht, das Wesen des Menschen "nur als 'Gattung', als innere, stumme, die vielen Individuen nur natürlich verbindende Allgemeinheit gefaßt werden"[1] kann. Das Gesellschaftliche wird in diesem Falle auf das Allgemeine der natürlichen Gattung Mensch reduziert und bleibt dabei wirklich stumm, da es nicht sagen kann, wie der Mensch als gesellschaftliches Wesen materialistisch zu erklären ist.

Erst ein Begreifen der materiellen Produktion als grundlegender Lebenstätigkeit macht es möglich, die Verhältnisse, die die Menschen auf den jeweiligen geschichtlichen Stufen miteinander verbinden, als materielle Verhältnisse und daraus auch den Menschen als ein Ensemble gesellschaftlichen Verhältnisse, also in seiner Bestimmtheit durch die gesellschaftlichen Verhältnisse materialistisch zu erfassen. Nach Marx besteht der Hauptmangel alles alten Materialismus gerade darin, daß die menschliche Tätigkeit aus der materiellen Wirklichkeit herausfällt. Der alte Materialismus sah in seiner Fassung der Materialität von der materiellen Produktionstätigkeit, in der der

---

[1] Marx/Engels, Werke, Band 3, S.6.

Mensch sich als gesellschaftliches Wesen materiell betätigt, ab. Für ihn reduziert sich die materielle Lebenstätigkeit der Menschen auf sein Verhalten als bloßliches Wesen. Soweit die Produktion in den Gesichtskreis der Überlegungen gerät - daß dies im französischen Materialismus der Fall ist, macht eine seiner starken Seiten aus - ist sie für ihn im Grunde genommen die direkte Fortsetzung seiner naturbedingten Tätigkeit. Ihr spezifische Qualität dieses Prozesses wird nicht erkannt. Eben auf diesen Sachverhalt bezieht sich die berühmte erste These über Feuerbach von Karl Marx, deren erster Satz lautet: "Der Hauptmangel allen bisherigen Materialismus (den Feuerbachschen miteingerechnet) ist, daß der Gegenstand, die Wirklichkeit, Sinnlichkeit nur unter der Form des Objekts oder der Anschauung gefaßt wird; nicht aber als sinnlich menschliche Tätigkeit, Praxis; nicht subjektiv"[1]. Daher ist nach Marx das Höchste, wozu dieser Materialismus "d.h. der Materialismus, der die Sinnlichkeit nicht als praktische Tätigkeit begreift" es bringt, "die Anschauung der einzelnen Individuen in der 'bürgerlichen Gesellschaft'"[2].

Indem der französische Materialismus den Menschen als natürliches Subjekt faßt, vollbringt er eine bedeutende Leistung und eine echte Fortschritt, zugleich [illegible] dieser Konzeption ist vor allem jener tragende Gedanke hervorzuheben, daß der Mensch als Subjekt keine die Natur "grundsätzlich" beherrschende Sphäre einer "transzendenten Subjektivität" bildet oder ihr angehört. Damit aber sind ihm zugleich Schranken gesetzt, die es ihm nicht möglich machen, die tatsächlichen Spezifika des Menschen als gesellschaftlichem Wesen und Subjekt des die Natur verändernden materiellen Handelns zu erfassen.

---

[1] Marx/Engels, Werke, Band 3, S.5.

[2] ebenda, S.7

Soweit der Mensch materialistisch als Natursubjekt erklärt wird, kann seine spezifische Subjektivität nicht erfaßt werden, was Marx mit seiner These zum Ausdruck brachte, daß "die Wirklichkeit, Sinnlichkeit nur unter der Form des Objekts oder der Anschauung gefaßt wird, nicht aber als sinnlich menschliche Tätigkeit, Praxis, nicht subjektiv". Soweit darüber hinausgegangen wird, schlägt der Materialismus in Idealismus um.

3.2. Der alte Materialismus und die Produktivkraftentwicklung

Die aufkommende bürgerliche Epoche, deren geistige Repräsentanten die materialistischen Philosophen sind, offenbarte immer mehr jene mit einer stürmischen Entwicklung der Produktivkräfte verbundene Entfaltung der schöpferischen Kräfte der Gesellschaft gegenüber der Natur, die den Übergang zur kapitalistischen Gesellschaftsformation auszeichnete. "Damals und nicht zu einer anderen Zeit", schreibt J.D.Bernal über jene Periode, "wurde die entscheidende Wende in der Herrschaft des Menschen über die Natur vollzogen; einmal wurde die menschliche Hand durch mannigfache mechanische Vorrichtungen ersetzt, zum anderen trat die Dampfkraft an die Stelle der schwächeren Menschen- und Tierkraft und der unbeständigen und ortsgebundenen Wind- und Wasserkraft"[1].

Die materialistische Philosophie, die dieser Epoche entspricht, mußte diese Entwicklung selbstverständlich reflektieren. In einem bestimmten Sinne ist diese Entwicklung auch einer der Hauptinhalte der damaligen materialistischen Philosophie. So war die Förderung der Produktivkräfte von Anfang an eines ihrer Hauptanliegen gewesen. Die Ausrichtung auf eine Förderung der Produktivkräfte, die sich schon in der eingangs angeführten Absichtserklärung Bacons abzeichnet, ist immer ein wichtiges Motiv materialistischen Philosophierens geblieben. Bezeichnend

---

[1] J.D.Bernal: Die Wissenschaft in der Geschichte, Berlin 1967, S.33o.

für diese Tendenz ist z.B. jene Polemik, die einer der hervorragendsten Vertreter des vormarxschen Materialismus, Denis Diderot, in seinem Artikel "Kunst" in der Enzyclopädie gegen eine Unterschätzung und Herabsetzung der "mechanischen Künste", also jener menschlichen Betätigung, die auf die Bearbeitung der Natur gerichtet ist, führt. Er schrieb dort über die damals verbreitete Unterscheidung von "freien" und "mechanischen Künsten": "Dieser Unterschied, obwohl gut begründet, rief eine schlechte Wirkung hervor; denn sie setzte das Ansehen sehr achtbarer und nützlicher Menschen herab und bestärkte uns in einer natürlichen Faulheit, die uns zu dem leider nur allzu weitverbreiteten Glauben verleitete, daß eine beständige, ununterbrochene Beschäftigung mit Experimenten und mit wahrnehmbaren, materiellen Einzelgegenständen eine Entwürdigung des menschlichen Geistes bedeute und daß die Ausübung, ja sogar das Studium der mechanischen Künste erniedrigend sei, weil die Erforschung solcher Gegenstände mühsam, das Nachdenken über sie unedel, ihre Darstellung schwierig, ihr Austausch entehrend, ihre Zahl unerschöpflich und ihr Wert gering sei... Legen Sie auf eine Waagschale die realen Vorteile der hervorragendsten Wissenschaften und angesehensten Künste und auf die andere die realen Vorteile der mechanischen Künste, so werden Sie feststellen, daß die Wertschätzung, die man den anderen entgegengebracht hat, nicht im richtigen Verhältnis zu den beiderseitigen Vorteilen stehen und daß man die Männer, die uns eingeredet haben, wir seien glücklich, weitaus mehr gelobt hat als die Männer, die dafür gesorgt haben, daß wir tatsächlich glücklich wurden"[1]. Dementsprechend wandte sich die Enzyclopädie auch gegen die alten Ordnung und deren Vertreter, die der Entwicklung der Industrie Fesseln auferlegten: "Sie wissen nicht,

---

[1] Artikel aus der von Diderot und D'Alembert herausgegebenen Enzyclopädie. Leipzig 1972, S.696.

daß die Fesseln, die der Betriebsamkeit auferlegt worden, diese völlig erlöschen lassen, daß dagegen die Leistungen, zu denen man sie anspornt, die Industrie wunderbar gedeihen lassen, sowohl durch den Wetteifer als auch durch den Gewinn, der daraus entspringt."[1]

Auch seinem Roman "Jacques der Fatalist und sein Herr" hat Diderot diesen Gedanken zugrunde gelegt, wenn er Jacques und nicht seinen Herrn als die eigentlich treibende Gestalt darstellt. Die Gedanken Diderots verdeutlichen den Zusammenhang der materialistischen Philosophie mit der Entwicklung der Produktivkräfte jener Zeit. Ihre Philosophie war auf das Diesseits gerichtet und sah in der Befriedigung der realen Interessen und Bedürfnisse der Menschen ein Ziel, auf das die Arbeit der Wissenschaft gerichtet sein sollte. Daher konnten Marx und Engels mit vollem Recht in der "Heiligen Familie" schreiben: "So kann man den Sturz der Metaphysik des 17. Jahrhunderts nur insofern aus der materialistischen Theorie des 18. Jahrhunderts erklären, als man diese theoretische Bewegung selbst aus der praktischen Gestaltung des damaligen französischen Lebens erklärt. Dieses Leben war auf die unmittelbare Gegenwart, auf den weltlichen Genuß und die weltlichen Interessen, auf die irdische Welt gerichtet"[2]. Es wäre darum auch nicht richtig, die zitierte erste These über Feuerbach von Karl Marx so zu interpretieren, als habe die materialistische Philosophie vor Marx die tatsächliche Auseinandersetzung des Menschen mit der Natur, die Industrie, die materielle Arbeit gar nicht zur Kenntnis genommen. Im Gegenteil, gerade der französische Materialismus zeichnete sich, wie Marx und Engels gleichfalls in der "Heiligen Familie" bezeugen, dadurch aus, daß er die "hohe Bedeutung der Industrie"[3] erkennt.

---

[2] Marx/Engels: Die heilige Familie. In Werke: Bd.2, S.134

[3] ebenda, S.138.

Worauf bezieht sich denn jene von Marx gegebene Einschätzung, wonach der alte Materialismus die aktive Seite nicht entwickelt habe? Marx meint damit vor allem die Tatsache, daß diejenige Tätigkeit, die den Menschen vor allem als aktives Wesen auszeichnet, nämlich die Produktion, die tätige Umgestaltung der Natur durch den Menschen, nicht als jener entscheidende materielle Prozeß verstanden wird, der den Menschen gegenüber allen anderen Naturwesen eigen ist. Wenn es im "System der Natur" heißt: "der Mensch ist ein organisiertes, aus verschiedenen Stoffen zusammengesetztes Ganzes; so wie alle anderen Produkte der Natur unterliegt er allgemeinen und bekannten Gesetzen sowie Gesetzen und Wirkungsarten, die ihm eigen und unbekannt sind"[1], so wird zwar auf seine Materialität zu Recht verwiesen, aber nicht angegeben, durch welche materiellen Prozesse er sich in der Tat von allen anderen materiellen Wesen unterscheidet. Selbstverständlich sieht sich dieser Materialismus auch vor die Aufgabe gestellt, auf jene Momente zu verweisen, die ihn aus der übrigen Natur hervorheben und zu einem besonderen Untersuchungsgegenstand machen. Aber gerade da, wo solche unterscheidenden Charakteristika angegeben werden, zeigt es sich, daß der alte Materialismus nicht in der Lage ist, das eigentlich Spezifische am Menschen wirklich materialistisch zu erklären, obgleich gerade dieses eines seiner Hauptanliegen ist. In der weiter oben angeführten Bestimmung des Menschen durch Holbach wird vor allem hervorgehoben, daß er ein Wesen ist, "das auf eine Art und Weise gebaut und gebildet ist, daß es empfinden, denken und in bestimmter Weise modifiziert werden kann, die nur ihm allein, seinem Körperbau, den besonderen Verbindungen der Stoffe, die sich in ihm vereinigt finden, eigentümlich ist"[2]. Neben der

---

1 Holbach: System der Natur, S.66.

2 ebenda.

sehr allgemeinen Bestimmung der Modifizierbarkeit überhaupt enthält sie als den Menschen auszeichnende Spezifika die Empfindung und das Denken. Beide Charakteristika sind idealer Natur. Dies bedeutet freilich nicht, daß Holbach oder die anderen französischen Materialisten des 18. Jahrhunderts etwa die Besonderheit des Menschen im Idealen sehen wollten. Im Gegenteil, ihr Anliegen war zweifelsfrei die Überwindung einer Auffassung, die den Menschen von allen anderen Erscheinungen gerade durch eine besondere geistige Substanz zu unterscheiden suchte. Holbach wendet sich ausdrücklich gegen alle Bestrebungen, im Menschen irgendwelche von der übrigen Natur unterschiedenen Prinzipien sehen zu wollen. Der Mensch sah wohl, heißt es bei Holbach, "daß der Körper und seine verschiedenen Teile wirkten, aber oft konnte er nicht sehen, was sie zum Wirken veranlaßte; er glaubte also, daß er in sich selbst ein von einer Maschine unterschiedenes Bewegungsprinzip besäße, das den einzelnen Triebfedern dieser Maschine insgeheim den Anstoß gäbe, das sich durch seine eigene Energie bewegte und das nach Gesetzen wirkte, die völlig von denen verschieden wären, die die Bewegungen aller anderen Dinge regeln...Auf diese Weise sind nach und nach die Begriffe der Spiritualität, der Immaterialität, der Unsterblichkeit und alle die unbestimmten Wörter entstanden, die man nach und nach ausklügelte, um die Attribute der unbekannten Substanz zu bezeichnen, die der Mensch in sich zu haben glaubte und die er für die verborgene Grundursache seiner sichtbaren Wirkungen hielt"[1]. Auf diese Weise sei es zur Konzeption vom Menschen als einem Doppelwesen gekommen, die ihn in zwei unterschiedliche Substanzen, eine körperliche und eine geistige zerlegt, wobei die geistige Substanz keineswegs durch die körperliche bestimmt sei, sondern etwas dem Körperlichen gegenüber völlig Apartes darstellt.

---

[1] Holbach: System der Natur, S. 64-65.

Es ergibt sich also ein Widerspruch zwischen der Ablehnung jeder besonderen geistigen Natur des Menschen als ihn unterscheidendes Charakteristium und der Tatsache, daß Holbach gerade geistige Momente als artunterscheidende angibt. Die Erklärung findet sich darin, daß für Holbach Empfinden und Denken nur als unmittelbare Fortsetzung natürlicher Prozesse gelten, worauf weiter oben bereits in einem anderen Zusammenhang aufmerksam gemacht worden war. Diese Tatsache ist aber für diesen Materialismus von grundsätzlicher Bedeutung.

"Sinne nennt man die sichtbaren Organe unseres Körpers", heißt es im "System der Natur", "mit deren Hilfe das Gehirn modifiziert wird. Die Modifikationen, die es empfängt, haben verschiedene Namen: Empfindungen, Wahrnehmungen, Ideen. Sie bezeichnen nur solche Veränderungen, die im inneren Organ durch die Eindrücke hervorgerufen werden, die die äußeren Organe von den Körpern empfangen"[1]. Dem liegt der richtige, jeden Materialismus auszeichnende Gedanke zugrunde, daß alle ideellen Erscheinungen ihre Wurzel in materiellen Prozessen haben und letztlich an bestimmte materielle, speziell neurophysiologische Prozesse gebunden sind. So sind alle intellektuellen Tätigkeiten nach Holbach ausschließlich Modifikationen des Gehirns. Wie Holbach weiter schreibt, "reduzieren sich alle intellektuellen Fähigkeiten, das heißt alle Wirkungsarten, die man der Seele zuschreibt, auf Modifikationen, Eigenschaften, Seinsweisen und Veränderungen, die durch die Bewegung im Gehirn hervorgerufen werden. Dieses ist offensichtlich in uns der Sitz des Gefühls und das Prinzip aller unserer Handlungen. Die Modifikationen gehen von den Gegenständen aus, die unsere Sinne affizieren und deren Antriebe sich zum Gehirn fortpflanzen, oder aber von den Ideen, die jene Gegenstände

---

[1] ebenda, S.86.

hervorgerufen haben und die es reproduzieren kann"[1]. Wie wir sehen, werden die Ideen einerseits als Modifikationen, die durch äußere Gegenstände im Gehirn hervorgerufen werden, betrachtet. Andererseits wirken sie selbst als Ursachen für solche Modifikationen, Ideen und äußere Gegenstände, sind also im Grunde genommen Glieder ein und derselben Reihe, die Modifikationen hervorrufen können, ohne daß die besondere Qualität der Ideen gegenüber den anderen Ursachen wirklich auch nur zur Diskussion gestellt wird. Dies ist überhaupt für den Materialismus vor Marx charakteristisch. Selbst Feuerbach ist noch der Meinung, daß Denken, Geist, Vernunft keinen anderen Inhalt mitteilen als die Sinne. Sie sagen uns nach seiner Auffassung nur dasjenige im Zusammenhang, was die Gefühle getrennt mitteilen.

Dieses Nichtbegreifen der besonderen Qualität des Ideellen im Unterschied zum Materiellen ist selbst nur etwas Abgeleitetes. Abgeleitet nämlich aus der Unfähigkeit, das Spezifische des Menschen als eines gesellschaftlichen Wesens aus dessen spezifischer materieller Tätigkeit heraus zu begreifen.

Auf diesen Zusammenhang ist im weiteren näher einzugehen; zunächst ist festzuhalten, daß der französische Materialismus nicht in der Lage war, jenes Spezifikum zu erfassen, das den Menschen als Subjekt der übrigen Natur gegenüberstellt.

Die rasche Entwicklung der Produktivkräfte, mit der die Entwicklung der bürgerlichen Gesellschaft auf das engste verbunden war, stellte aber gerade dieses Problem auf die Tagesordnung des geistigen Lebens jener Zeit. Die Fassung des Menschen als Naturzubjekt im französischen Materialismus hatte dieser objektiven Tendenz insofern entsprochen, als hier sehr klar die natürliche Grundlage des menschlichen Lebens herausgearbeitet wurde. Die Orientierung auf das materielle Leben, die

---

[1] ebenda, S.91.

materiellen Interessen, die Entwicklung der Industrie, mit der die Konzeption des Natursubjektes verbunden war, entsprach zweifellos der stürmischen Entwicklung der Produktivkräfte, die für die sich entwickelnde bürgerliche Gesellschaft charakteristisch war.

Die objektive Lage der Bourgeoisie aber machte es unmöglich, die wirkliche Natur der menschlichen Subjektivität zu ergründen. Wenn das Geheimnis der besonderen Qualität des menschlichen Lebens im Unterschied zu allen anderen Bereichen in der materiellen gesellschaftlichen Tätigkeit gesucht werden muß, dann ist die spezifische gesellschaftliche Struktur dieser Tätigkeit von maßgeblicher Bedeutung für die Entschleierung dieses Geheimnisses. Diese Struktur aber ist in der bürgerlichen Gesellschaft gerade derart, daß sie dieser Entschleierung radikal im Wege steht . Die materielle Arbeit, in der der Mensch sich als Subjekt der Natur als dem allgemeinen Objekt der menschlichen Tätigkeit gegenüberstellt ist unter den Bedingungen der bürgerlichen Ordnung bekanntlich nicht Tätigkeit der Gesellschaft in ihrer Gesamtheit, sondern nur die spezifische Tätigkeit jener, die über keine Produktionsmittel verfügen und ihre Arbeitskraft verkaufen müssen, die dann von den Besitzern der Produktionsmittel für sich im Interesse der Profitproduktion angewandt wird. Damit aber zerfällt die Gesellschaft in zwei große Gruppen von Menschen, von denen die eine tatsächlich die Natur umgestaltet und sie bearbeitet, kurz sich als reales Subjekt der Natur gegenüber bewährt, während ein anderer Teil an diesem Prozeß nur dadurch teil hat, daß er die materiellen Bedingungen der Produktion, die Produktionsmittel in seinen Händen monopolisiert, daher in allgemeiner Form die Produktion im allgemein partiellen Interesse dirigiert und ihre Produkte sich aneignet. Dieser Teil der Bevölkerung, die bürgerliche Klasse, ist also nur

vermittelt Subjekt in Beziehung auf die Natur, vermittelt nämlich ausschließlich über die Tätigkeit der Arbeiterklasse und anderer Werktätiger. Zugleich aber tritt diese Klasse den arbeitenden Menschen als Subjekt gegenüber, als Subjekt der Herrschaft und der Ausbeutung nämlich, demgegenüber die arbeitenden Klassen und Schichten sich in der Rolle eines Objektes befinden.

Dieser Umstand aber führt dazu, daß das wirkliche Subjektsein der gesellschaftlichen Menschen im Rahmen der bürgerlichen Ideologie nicht begriffen werden kann. Es ergibt sich immer folgende Antinomie: Entweder es wird die materielle Natur des Menschen erkannt, dann wird gerade die spezifisch menschliche Tätigkeit, die schöpferische naturverändernde Arbeit nicht als das Bestimmende am Menschen als gesellschaftlichem Wesen erkannt; oder aber: diese aktive schöpferische Tätigkeit wird ausdrücklich zum wesentlichen Moment des menschlichen Daseins erhoben; dann aber nicht als materielle Arbeit, sondern nur als geistige Tätigkeit. Beide Seiten konnte die bürgerliche Ideologie nicht vereinen, da in der objektiven Lage der Bourgeoisie als gesellschaftlicher Klasse diese Kluft objektiv existiert. Sofern die Subjektivität, das Subjektsein, zum ausdrücklichen philosophischen Problem gemacht wird, reflektiert sich in der bürgerlichen Philosophie immer nur das bürgerliche Subjekt. Philosophisch findet das seinen Ausdruck darin, daß die Arbeit als spezifisch menschliche Tätigkeit nur als geistiger Prozeß für die philosophische Reflexion relevant wird und daß das Subjektive auf verschiedene Weise immer wieder als bloße Idealität gefaßt wird.

4. Kants Versuch einer Synthesis.

4.1. Die Aktivität des Subjekts und die Idealität des Objekts bei Kant.

Das Bestreben, das Subjektive mit schöpferischer Aktivität wesensmäßig zu verbinden und es zugleich in Idealität aufgehen zu lassen, ist ein Charakterzug der idealistischen klassischen bürgerlichen Philosophie in Deutschland. Hier waren die sozialökonomischen Voraussetzungen für eine unmittelbar bevorstehende bürgerliche Revolution noch nicht gegeben. Diese relative Zurückgebliebenheit bewirkte, daß die in Westeuropa sich anbahnende revolutionäre Umwälzung in Deutschland ihren Niederschlag vor allem in der Entwicklung der Theorie fand. Es handelt sich um jenen Sachverhalt, den Marx seinerzeit in der Einleitung in die "Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie" dargestellt hatte, wo er feststellte, daß die Deutschen philosophische Zeitgenossen der Gegenwart seien, "ohne ihre historischen Zeitgenossen zu sein. Die deutsche Philosophie ist die ideale Verlagerung der deutschen Geschichte"[1]. Diese von Marx fixierte Tatsache hatte zur Folge, daß die Ideologen der noch relativ schwachen deutschen Bourgeoisie viel weniger als ihre westlichen Zeitgenossen, wo längst die objektiven Voraussetzungen einer praktischen Umwälzung der Gesellschaft herangereift waren, sich den realen, nämlich materiellen Bedingungen dieser Gesellschaft und sei es auf inadäquate und einseitige Weise zuwandten. Dies ist einer der Gründe, warum in der deutschen bürgerlichen Philosophie jener Epoche der Materialismus weniger ausgeprägt ist als beispielsweise in Frankreich oder auch in England. Diese deutliche Zurückgebliebenheit auch in der Philosophie ermöglichte es aber nun gerade, jene Seite zu entwickeln, die, wie wir gesehen hatten, auf materialistischer Grundlage im Rahmen der bürgerlichen Ideologie nicht entwickelt werden konnte. In der klassischen idealistischen deutschen bürgerlichen Philosophie wird gerade die aktive Seite zu einem tragenden Moment der Philosophieentwicklung. Aber sie wird durchgehend idealistisch

---

[1] Marx/Engels: Werke, Bd. 1. S. 383.

gefaßt, und nur so konnte sie überhaupt in die bürgerliche Philosophie Eingang finden. Begünstigt wurde diese Fassung der tätigen Seite in ihrer idealistischen Form gerade dadurch, daß die reale Entwicklung in Deutschland durch die theoretische Entwicklung ersetzt wurde. Die bürgerlichen Philosophen jener Zeit waren natürlich bewußte Zeitgenossen der revolutionären Entwicklung in Frankreich, und in ihrem Denken mußten sich die dortigen Ereignisse auf diese oder jene Weise reflektieren. Da in Deutschland aber die realen Voraussetzungen einer praktischen Fortsetzung der bürgerlichen Revolution noch nicht wirklich ausgereift waren, konnten die revolutionären Prozesse hier nur ihren theoretischen Ausdruck finden. Eben deshalb kann hier die theoretische Tätigkeit selbst zum Drehzapfen des philosophischen Weltverständnisses werden.

Dies gilt auch für jenen Denker, der, selbst der französischen Aufklärung durchaus verbunden, zum eigentlichen Ausgangspunkt der klassischen bürgerlichen Philosophie in Deutschland werden sollte, Immanuel Kant. Marx betrachtete "Kants Philosophie ... als die deutsche Theorie der französischen Revolution"[1].

In Kants Philosophie stand die Aktivität des Subjekts im Mittelpunkt seiner "kritischen Philosophie", der Erkenntnistheorie wie auch seiner Ethik. Damit waren zugleich die Weichen für eine idealistische Beantwortung der Grundfrage der Philosophie gestellt. Wenn für die materialistische Richtung der französischen Aufklärung der Mensch als Natursubjekt in die Natur unmittelbar hineingenommen wurde, so kehrt sich bei Kant das Ganze um. Die Natur ist das Produkt der Tätigkeit des Subjekts, und zwar nicht das Ergebnis der praktischen umgestaltenden menschlichen materiellen Tätigkeit, sondern das Produkt

---

1 Karl Marx: Das philosophische Manifest der historischen Rechtsschule. In: Marx/Engels: Werke, Bd.1, S.8o.

der rein geistigen Tätigkeit des transzendentalen Subjekts. Nach Kant ist Natur "Das Dasein der Dinge, so fern es nach allgemeinen Gesetzen bestimmt ist"[1]. Die Gesetzmäßigkeit an den Erscheinungen, wird durch das erkennende Subjekt hineingebracht und entbehrt der objektiven Realität im Sinne der Unabhängigkeit vom erkennenden Subjekt. "Die Ordnung und Regelmäßigkeit also an den Erscheinungen, die wir Natur nennen, bringen wir selbst hinein", heißt es in der "Kritik der reinen Vernunft", "und wir würden sie auch nicht darin finden können, hätten wir sie nicht, oder die Natur unseres Gemüts ursprünglich hineingelegt"[2]. Dementsprechend wird der Verstand selbst als ein Vermögen angesehen, Naturgesetze zu geben und auf diese Weise die Natur zu konstituieren. So schreibt Kant weiter: "Es ist also der Verstand nicht bloß ein Vermögen, durch Vergleichung der Erscheinungen sich Regeln zu machen: er ist selbst die Gesetzgebung für die Natur, d.i. ohne Verstand würde es überall nicht Natur, d.i. synthetische Einheit des Mannigfaltigen der Erscheinungen nach Regeln geben"[3].

Die Natur ist für Kant also das Ergebnis der Verstandestätigkeit. Wohl ist Kant der Meinung, daß nicht die Dinge außerhalb des menschlichen Bewußtseins das Produkt der Tätigkeit dieses Bewußtseins sind. Sie haben eine Existenz an sich, d.h. eben unabhängig vom menschlichen Bewußtsein. Aber diese Dinge an sich dürfen keineswegs verwechselt werden mit den Gegenständen, den eigentlichen Objekten unserer Tätigkeit oder mit der Natur. Die Dinge an sich geben uns nicht mehr als einen Anstoß für die Tätigkeit des Subjekts. Die gestaltete

---

1 Immanuel Kant, Prolegomena, Reclam, S.64.
2 Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft, Leipzig 1956, S.216.
3 Ebenda, S.218.

gegenständliche Welt ist das Ergebnis der Tätigkeit des Subjekts. Die Gegenstände sind nach Kant das Resultat der Synthesis des Mannigfaltigen, die der Verstand mit Hilfe vor jeder Erfahrung gegebener Kategorien als Formen der Verstandestätigkeit vollzieht. Dementsprechend ist für Kant die objektive Realität nicht gleichzusetzen mit der materiellen Welt, die unabhängig und außerhalb unseres Bewußtseins existiert, sondern sie wird von Kant gleichgesetzt mit der durch das Bewußtsein notwendig herzustellenden Beziehung eines Mannigfaltigen, das in der "Erkenntnis angetroffen wird", auf einen Gegenstand. Diese Beziehung aber ist nichts anderes, als die notwendige Einheit des Bewußtseins, mithin auch die Synthesis des Mannigfaltigen durch gemeinschaftliche Funktion des Gemüts, es in einer Vorstellung zu verbinden"[1]. Die objektive Realität ist für Kant also nur der "transzendentale Gegenstand". Dies heißt, daß das Bewußtsein das Mannigfaltige in der Erkenntnis notwendig synthetisch zusammenfassen muß, wobei dieses Zusammenfassen von Kant als Beziehen auf einen Gegenstand interpretiert wird. Dies heißt nicht, daß diesem Gegenstande selbst empirische Realität zukomme, vielmehr ist der Gegenstand selbst Ergebnis eines notwendigen Erkenntnisvorganges nämlich die Herstellung notwendiger Einheit im Mannigfaltigen. Der Gegenstand ist also nur diese Einheit, die selbst ausschließlich dem Bewußtsein, oder wie Kant sagt, dem Gemüt angehört. Bei Kant liest sich dies so: "Da nun diese Einheit als a priori notwendig angesehen werden muß (weil die Erkenntnis sonst ohne Gegenstand sein würde), so wird die Beziehung auf einen transzendentalen Gegenstand d.i. die objektive Realität unserer empirischen Erkenntnis, auf dem transzendentalen Gesetze beruhen, daß alle Erscheinungen, sofern uns dadurch Gegenstände gegeben werden sollen, unter Regeln a priori der synthetischen Einheit derselben stehen müssen"[2]. Das, was wir als Gegenstand bezeich-

---

1 Kant, Kritik der reinen Vernunft, S.19o.

2 ebenda, S.19o-191.

nen, ist demnach die notwendige Zusammenfassung, die Herstellung von synthetischer Einheit im Mannigfachen, das der Erkenntnis gegeben ist. Da im Erkennen notwendig synthetische Einheit bewirkt wird, ist dieses Beziehen des Mannigfaltigen auf einen Gegenstand eine notwendige Bedingung jedweder Erkenntnis. Aus diesem Grunde haben wir es bei Kant auch mit dem transzendentalen Gegenstande als der "objektiven Realität" zu tun, da transzendentaler Gegenstand für Kant bedeutet, daß dieses Bewirken synthetischer Einheit und damit Beziehen des Mannigfachen auf einen Gegenstand eine notwendige jeder Erfahrung vorhergehende Bedingung der Erkenntnis ist. Aber Kant warnt immer wieder davor, diesen Gegenstand, der der Mannigfaltigkeit unserer Vorstellungen entspricht, als etwas anzusehen, was außerhalb unseres Bewußtseins sei: "Es ist aber klar, daß, da wir es nur mit dem Mannigfaltigen unserer Vorstellungen zu tun haben, und jenes X, was ihnen korrespondiert (der Gegenstand), weil er etwas von allen unseren Vorstellungen verschiedenes sein soll, für uns nichts ist, die Einheit, welche den Gegenstand notwendig macht, nichts anderes sein könne, als die formale Einheit des Bewußtseins in der Synthesis des Mannigfaltigen der Vorstellungen"[1]. Die Einheit, die den Gegenstand notwendig macht, ihn also erst hervorbringt, ist für Kant nichts anderes als die "die formale Einheit des Bewußtseins in der Synthesis des Mannigfaltigen in der Vorstellung". Damit fällt für Kant die Erzeugung und die Erkenntnis des Gegenstandes auf eine eigenartige Weise zusammen. Bei Kant heißt es im Anschluß an das angeführte Zitat: "Alsdann sagen wir: wir erkennen den Gegenstand, wenn wir in dem Mannigfaltigen der Anschauung synthetische Einheit bewirkt haben"[2]. Der Gegenstand ist aber selbst nichts anderes als dasjenige, was dieser bewirkten Einheit in der Vorstellung korrespondiert.

---

1 Kant: Kritik der reinen Vernunft, S.184.

2 ebenda.

Das Objekt der Erkenntnis wird also im Erkenntnisakt selbst produziert, da die Erkenntnis gerade das Bewirken der synthetischen Einheit ist, mit der wir wiederum den Begriff des Gegenständlichen nach Kant verbinden. Das Subjekt ist in dieser Beziehung das Primäre und bewegreifende. Freilich entwickelt Kant diese Konzeption, auf deren spezifisch erkenntnistheoretische Aspekte später eingegangen wird, mit dem Ziel, der Erkenntnis Objektivität zu verleihen. Um dies zu verdeutlichen, muß auf den doppelten Aspekt des Begriffs Objektivität bei Kant verwiesen werden. Objektivität meint im Rahmen seiner Philosophie einmal das Objektive an sich selbst, d.h. den Gegenstand einer Vorstellung, als Ding an sich ohne jede Beziehung auf ein erkennendes Subjekt. Diese Seite der Objektivität hat für uns nach Kants Überzeugung aber keinerlei wirkliche Bedeutung, weil Objektivität in diesem Sinne bedeutet, daß das objektiv existierende Ding keinerlei Beziehung zum erkennenden Subjekt hat und daher auch in keiner Weise vom Subjekt erkannt werden kann. Das in diesem Sinne Objektive bleibt ein unerkennbares Ding an sich. Dennoch kommt ihm insofern im Rahmen der Kantschen Philosophie eine Bedeutung zu, als dieses prinzipiell unserer Erkenntnis nicht zugängliche, weil ohne Beziehung zum erkennenden Subjekt seiende "Ding an sich" - jenes vorausgesetzte Korrelat darstellt, von dem letztlich alle Erkenntnis begleitet wird. Es ist dies ein materialistisches Moment in der Kantschen Erkenntnistheorie, wenn auch ein äußerst abstraktes, dem im Grunde genommen keine wirkliche Funktion bei Kant zukommt.

Objektivität in einem zweiten Sinne meint bei Kant allgemeingültig für jedes Erkenntnissubjekt. Dies besagt zum Beispiel, daß die in den allgemeinen Verstandesbegriffen liegenden Regeln der Synthesis des empirisch Mannigfaltigen für jede Erkenntnis gelten, es also keine Verstandeserkenntnis außerhalb dieser Begriffe und den in ihnen enthaltenen Regeln

gibt. Wir haben also bei Kant zu unterscheiden zwischen einer abstrakten Objektivität, die jeder Bestimmung bar ist und nur in der reinen Feststellung des Vorhandenseins von Dingen außerhalb unseres Bewußtseins besteht, und einer konkreten Objektivität, die den Gegenständen der Erkenntnis zukommt, soweit sie im Prozeß der Erkenntnis auf allgemeingültige Weise geformt werden. Diese zweite Objektivität ist aber letztlich keine reale Objektivität, da sie vollkommen subjektabhängig ist. Es ist dies deutlich eine idealistische Position, die gewisse materialistische Momente (Annahme eines objektiv realen Dinges an sich) zugleich an sich hat.

Kant selbst hatte in seiner Erkenntnistheorie darauf abgezielt, sowohl den idealistischen Rationalismus mit seiner Annahme angeborener Ideen, als auch den Empirismus, der zuverlässige Erkenntnis allein aus der sinnlichen Wahrnehmung herleitet, zu überwinden. Ebenso wandte er sich gegen die skeptizistische Auffassung David Humes. Im Rahmen dieser Frontstellung entbehrt die Konzeption Kants ungeachtet ihres insgesamt idealistischen Charakters und ihres darauf basierenden notwendigen Mißerfolgs dennoch nicht einer gewissen rationellen Problemstellung, die unmittelbar das Verhältnis von Subjekt und Objekt in allgemeinster Form betrifft.

Wir hatten im vorhergehenden Abschnitt gesehen, daß für den Sensualismus des alten Materialismus, insbesondere in Gestalt der Philosophie Holbachs, die Begriffe und Ideen nur als die unmittelbare Fortsetzung der Einwirkung der äußeren Gegenstände auf den Menschen galten. Diese in ihrer sensualistischen Grundlage zweifellos richtige Konzeption hatte darunter gelitten, daß der Gedanke der Widerspiegelung, ohne den es keine wissenschaftliche Theorie des Erkennens geben kann, im Sinne einer direkten und mehr oder weniger passiven Spiegelung der Gegenstände im erkennenden Subjekt gefaßt worden war. Dabei war die aktive Tätigkeit, die wirkliche Erkenntnis darstellt,

verschüttet worden. Dies hatte in den soziologischen Konzeptionen sein Pendant darin gehabt, daß diese philosophische Richtung wohl die Einwirkung des Milieus auf die Individuen als verhaltensbestimmend annahm, aber die Gestaltung des Milieus durch die Menschen nicht materialistisch zu erklären vermochte.

Kants Philosophie beinhaltet den Versuch, diese Einseitigkeit zu überwinden. Dies gelingt ihm nicht. Dennoch ist sein Versuch aufschlußreich und lehrreich. Kant faßt die Erkenntnis als aktive Tätigkeit des Subjekts, das nicht einfach Gegenstände auf sich wirken läßt, sondern sie gestaltet. Für ihn ist die Erkenntnis selbst eine schöpferische Tätigkeit. Damit stellen sich für ihn eine Reihe wichtiger neuer Fragen in der Erkenntnistheorie. Zu ihnen gehört die neue Bewertung der Synthesis im Erkennen. Dies ist kein Zufall. Gerade in der von Kant kritisierten empiristischen Erkenntnisauffassung konnte die Synthesis nicht in den Mittelpunkt des Interesses rükken, weil sie von der realen Aktivität des Erkenntnissubjekts absieht.

Die tätige und in einem bestimmten Sinne auch schöpferische Seite des Erkennens wird von Kant mit seiner Konzeption der Synthesis auf eine freilich letztlich das wirkliche Problem verkehrende Weise in den Griff bekommen. Die Synthesis wird für ihn gerade deshalb zum Zentralproblem der Erkenntnistheorie, weil sich für ihn die aktive Formierung der Erkenntnisobjekte im Erkennungsprozeß selbst damit verbindet. Diese Auffassung wird von ihm in ständiger kritischer Polemik gegenüber der vorhergehenden bürgerlichen Philosophie entwickelt, die nicht einer gewissen historischen Berechtigung entbehrte.

4.2. Die Synthesis in der Erkenntnis als philosophisches Problem

So haben wir am Anfang der bürgerlichen Entwicklung und der mit ihr verbundenen Philosophie die überwiegende Tendenz zur analytisch-empirischen Erfassung der Wirklichkeit zu konstatieren, obgleich in dieser Periode wichtige Voraussetzungen für die Herausbildung der theoretischen Wissenschaft geschaffen wurden. Nach Locke, einem der entscheidenden Vertreter des materialistischen Sensualismus, geht unsere Erkenntnis von einfachen Ideen aus, die der Mensch passiv aufnimmt. Auf dieser Grundlage entwickelt das Denken seine Kraft, indem es die einfachen Ideen vergleicht und kombiniert. Die Rolle der Vernunft wird hier ausdrücklich auf Vergleich und Kombination des Einfachen reduziert. Das Allgemeine erscheint als einfache Summe des Gleichen in den Einzeldingen. Die Synthese wird auf einfaches Kombinieren reduziert und stellt für Locke noch kein eigentliches erkenntnistheoretisches Problem dar.

David Hume, in dessen Erkenntnistheorie der Sensualismus skeptizistisch wird, erhob nun gerade die Verbindung der Einzeldinge in ihrer Notwendigkeit und damit die vermittelnde Synthese zum Problem, freilich auf negierende Weise. In seinem Induktionsproblem wird die Möglichkeit einer notwendigen Verbindung von Einzeldingen verneint und damit eine die Einzeldinge vermittelnde Synthese als grundsätzlich problematisch im negativen Sinne hingestellt. Wenn Hume zu dem Ergebnis kommt, "daß wir nur durch Erfahrung den häufigen Zusammenhang von Gegenständen kennen lernen, ohne je etwas einer Verknüpfung Ähnliches erfassen zu können"[1], wird gerade die wissenschaftliche Synthese dadurch in Frage gestellt. In einem bestimmten Sinne war dies eine Reaktion auf Schranken des materialistischen Sensualismus, denn dieser hatte durch die Reduktion

---

[1] D.Hume, Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand, Verlag von Felix Meiner, Leipzig, S.85

der Verstandestätigkeit auf Vergleichen und Kombinieren eben die vermittelnde und damit wissenschaftliche Synthese gar nicht erst in den Umkreis seiner erkenntnistheoretischen Untersuchungen aufgenommen. Die passive Rezeptivität und vergleichende Kombinatorik des alten Sensualismus konnte die von Hume als nicht erreichbar ausgewiesene "Verknüpfung" letztlich auch nicht auf überzeugende Weise bewerkstelligen. Insofern war Hume nur die negative Konsequenz der Schranken des Lockeschen Sensualismus gewesen.

Diese Entwicklung macht deutlich, daß ein einseitig sensualistischer Standpunkt wichtige Seiten des Erkenntnisprozesses nicht zu erklären vermag. Dazu gehört das Problem der wissenschaftlichen Synthese, da der einseitig sensualistische Standpunkt die notwendige Verknüpfung der Wissenselemente in der Erkenntnis nicht schlüssig zu fassen vermag, weil der innere Zusammenhang der Gegenstände und Erscheinungen auf rein empirischem Wege nicht erschließbar ist.

Auf der anderen Seite hatte auch der wesentlich von Descartes ausgehende Rationalismus sich außerstande gesehen, dieses Problem ausgehend von der rationalen Erkenntnis zu erklären. Ganz abgesehen davon, daß er die Verstandeserkenntnis in seiner Ablehnung des Empirismus weitgehend von der sinnlichen Erkenntnis trennte, so daß das Verhältnis von Denken und sinnlich gegebenen Dingen für manche seiner Vertreter zu einem Problem wurde, das sie nur mit Hilfe phantastischer Konstruktionen, wie der prästabilierten Harmonie, zu lösen können glaubten, war auch seine Auffassung von der Verstandestätigkeit selbst noch weit von der Erklärung des theoretischen Vermögens unserer ratio entfernt. Die Synthesis beschränkt sich auf die synthetisch-deduktive Methode der euklidischen Geometrie, die vor allem von Spinoza auf die Philosophie übertragen wird.

Das synthetische Erkennen bekommen weder der Empirismus

noch der Rationalismus richtig in den Griff. Es ist aber bemerkenswert und begreiflich, daß Kant bei seinem zwar gescheiterten, aber eben unternommenen Versuch, Momente des Empirismus und des Rationalismus zu vereinen, das Problem der Synthesis zum Drehpunkt seiner Konzeption macht.

Nach Kant bekommt unser Erkenner seine Anstöße von einer prinzipiell der Erkenntnis nicht zugänglichen Welt außerhalb des erkennenden Subjekts. Diese Welt kann nach seiner Überzeugung nur ein „Ding an sich" sein, weil es unsinnig wäre, nach Erkenntnis einer Welt außerhalb dieser Erkenntnis zu fragen, da wir nur erkennen können, was wir mit unserem Erkenntnisvermögen erfassen. Was wir erkennen, ist nach Kants Konzept wesentlich durch das Erkenntnisvermögen formiert. Dies geschieht nach Kant schon in der sinnlichen Anschauung, da uns in ihr nur Erscheinungen gegeben sind, die durch die jeder Erfahrung vorhergehenden Anschauungsformen formiert sind. Insofern ist die ganze Erkenntnistheorie von ihrer Grundlage her subjektivistisch; der materialistische Ansatz bleibt in völliger Abstraktion stecken.

Innerhalb dieser subjektiv-idealistischen Grundkonzeption mit einem abstrakten materialistischen Ausgangspunkt im Hintergrund werden aber eine Reihe von Erkenntnisproblemen entwickelt, die für den geschichtlichen Fortgang zu einer dialektisch gefaßten Erkenntnistheorie bedeutsam waren.
Nach Kant ist uns in der Anschauung zunächst nur eine Mannigfaltigkeit gegeben. Die Aufgabe der Erkenntnis besteht wesentlich darin, dieses Mannigfaltige zur Einheit zu verknüpfen. In diesem Ansatz unterscheidet sich seine Sicht von der vor ihm üblichen Betrachtungsweise, die wie selbstverständlich von jeder Analyse als dem grundlegenden Erkenntnisvorgang ausging.

Für Kant beginnt die synthetische Arbeit des Erkennens bereits mit der Wahrnehmung, sie ist schon eine Verbindung des Mannigfaltigen. Kant sprach von ihr als der „Apprehension der Vorstellungen". Diese Verbindung kann aber nach seiner

"berzeugung nicht durch die Sinne selbst gegeben sein, und sie kann auch nicht in der Form der Anschauung selbst liegen. Die Verbindung ist nach Kant ein Akt der Spontaneität der Vorstellungskraft, die für ihn Verstandestätigkeit ist. Daher ist alle Verbindung, wie es in der zweiten Auflage der "Kritik der reinen Vernunft" heißt, "eine Verstandeshandlung, die wir mit der allgemeinen Benennung Synthesis belegen werden, um dadurch bemerklich zu machen, daß wir uns nichts als im Objekt verbunden vorstellen können, ohne es vorher selbst verbunden zu haben, und unter allen Vorstellungen die Verbindung die einzige ist, die nicht durch die Objekte gegeben, sondern nur vom Subjekt verrichtet werden kann, weil sie ein Aktus der Selbsttätigkeit ist"[1].

Gegeben ist nach Kant also immer nur ein Mannigfaltiges, die Verbindung des Mannigfaltigen zu einer Einheit wird ausschließlich vom Subjekt hergestellt, sie ist nicht objektiv gegeben. Daß dies subjektiver Idealismus ist, steht ebensowenig außer Zweifel wie die Tatsache, daß Kant mit diesem subjektivistischen Grundansatz sich von vornherein jede Möglichkeit nimmt, die von ihm angestrebte Synthesis von Empirischem und Rationalem in der Erkenntnistheorie auch wirklich zu vollziehen. Und dennoch ist seine Problemstellung nicht bar eines rationellen Sinnes.

Die Frage, die Kant sich immer wieder stellt, könnte auch so etwa ausgedrückt werden: Wie wird die zufällige Gleichzeitigkeit oder Aufeinanderfolge unserer Empfindungen zur Wahrnehmung und Erkenntnis eines Gegenstandes.

Auf den ersten Blick scheint diese Frage ganz einfach zu beantworten zu sein, jedenfalls für einen Materialisten. Unsere Empfindungen vereinigen sich deshalb zur Wahrnehmung eines Gegenstandes, weil die Empfindungen jeweils verschiedene Seiten, die in der objektiven Realität miteinander verbunden sind, widerspiegeln, die sich, eben weil es sich um Widerspiegelung handelt, auch im Bewußtsein vereinen müssen. Dies

---

[1] I.Kant, Kritik der reinen Vernunft, (Reclam), Leipzig.

ist zweifellos richtig, und in dieser Feststellung des Materialisten liegt schon die prinzipielle Überlegenheit des Materialismus gegenüber dem Idealismus in der Erkenntnistheorie, die es ihm allein erlaubt, eine wirklich wissenschaftliche Erkenntnistheorie hervorzubringen. In der Tat können wir, wollen wir richtig erkennen, nur dasjenige im Erkennen vereinigen, was auch in der objektiven Realität vereinigt ist oder auf Grund objektiver Gesetze vereinigt werden kann. Die objektive Einheit des Erkenntnisgegenstandes ist der Grund der subjektiven Einheit unseres Wissens von ihm. Dieser materialistische Standpunkt ist Grundlage und Voraussetzung einer wissenschaftlichen Erfassung synthetischer Erkenntnis. Und doch ist damit noch nicht alles erfaßt und ausgesprochen.

Das Zusammenschließen des Mannigfaltigen der Anschauung zur Wahrnehmung von Gegenständen ist eine aktive Tätigkeit des erkennenden Subjekts. Diese hängt engstens mit der praktischen Tätigkeit der Menschen zusammen. Daß Kant diese aktive Seite in der Erkenntnistätigkeit hervorkehrte, war ein wichtiger Schritt nach vorn. Die materialistisch fundierte Psychologie unserer Zeit sieht das, was Kant ahnte und idealistisch verkehrend entwickelte, wissenschaftlich präzise. So lesen wir zum Beispiel bei S.L.Rubinstein: "Die Wahrnehmung des Gegenstandes setzt von seiten des Subjekts nicht nur das Vorhandensein eines Abbildes voraus, sondern auch eine bestimmte tätige Einstellung...Die Wahrnehmung als Bewußtwerden der Gegenstände der objektiven Wirklichkeit setzt die Möglichkeit voraus, nicht nur automatisch auf den sensorischen Reiz zu reagieren, sondern auch mit den Gegenständen in koordinierten Handlungen zu operieren...Diese Beziehung der Wahrnehmung zum Handeln, zur koordinierten Tätigkeit des Menschen bestimmt ihre ganze historische Entwicklung. Der spezifische Aspekt, unter dem die Menschen die Gegenstände wahrnehmen und einzelne Seiten aus dieser Wirklichkeit vor anderen herausheben, ist zweifellos wesentlich durch die Bedürfnisse des Handelns bedingt"[1].

[1] S.L.Rubinstein, Grundlagen der allgemeinen Psychologie,

Rubinstein macht hier darauf aufmerksam, daß die Wahrnehmung von Gegenständen mit der praktischen Tätigkeit vor allem dadurch zusammenhängt, daß diese Tätigkeit und deren Erfordernisse uns dazu bringen, die unseren Sinnen gegebene Mannigfaltigkeit auf eine bestimmte Weise zusammenzuschließen. Wahrnehmung von Gegenständen ist damit verbunden, daß wir aus einer gegebenen Mannigfaltigkeit in Übereinstimmung mit Erfordernissen unserer praktischen Tätigkeit bestimmte Seiten hervorheben und sie auf eine bestimmte Weise zur Wahrnehmung entsprechender Gegenstände zusammenfassen. Ein Meßstab ist für ein Kind, das keine Ahnung vom Messen hat, ein Stock, mit dem man andere Gegenstände an sich heranziehen oder auf andere Gegenstände einschlagen kann; er ist für dieses Kind also ein anderer Gegenstand als für denjenigen, der ihn zum Messen benutzt. Insofern ist schon die Wahrnehmung kein passives Rezipieren, sondern eine aktive und in einem bestimmten Sinne auch den Gegenstand formierende Tätigkeit des wahrnehmenden Subjekts, die ihrerseits letztlich durch die praktisch-gegenständliche Beziehung dieses Subjekts zur Umwelt bestimmt ist.

Kant hat also auf ein echtes Problem aufmerksam gemacht und zugleich den Versuch unternommen, es im Rahmen seiner philosophischen Voraussetzungen zu lösen. Die Lösung selbst ist nicht akzeptabel, weil Kant das Formieren des Gegenstandes in der Erkenntnis mit der Schaffung des Gegenstandes identifiziert. Das ist Idealismus, und außerdem ist Kant noch weit davon entfernt, die Aktivität des erkennenden Subjekts mit der materiell-praktischen Tätigkeit der Gesellschaft in Verbindung zu bringen.

4.3. Kants Konzeption der Kategorialsynthese

Vor Kant erhebt sich damit die Frage: woher haben wir die Fähigkeit zur Synthesis des Mannigfaltigen, was liegt seiner Verknüpfung in der Vorstellung zugrunde? Es ist nach Kant ein bloß "empirisches" Gesetz, also ohne allgemeine Gültigkeit, daß sich Vorstellungen in unserem Bewußtsein auf eine bestimmte Weise verknüpfen, ohne daß der Gegenstand selbst vorhanden ist. Es ist dies, um es mit seinen Worten auszudrücken, das Ergebnis der Einbildungskraft. Diese Verknüpfung ist aber nach Kant zunächst nur assoziativ und daher nicht notwendig und allgemeingültig. Woher kommt es aber, daß bei der Vorstellung eines Gegenstandes sich bestimmte Einzelvorstellungen immer wieder auf eine bestimmte Weise miteinander verbinden? Für Kant mußte dies zu einem erstrangigen Problem werden, da ihm ja alle Erscheinungen bloßes Spiel der Vorstellungen sind. Aus diesem Grunde konnte er die Bedingung für diese Regelmäßigkeit auch nur im Bewußtsein suchen. Kant selbst schrieb dazu: "Wenn wir nun dartun können, daß selbst unsere reinesten Anschauungen (Kant meint damit Raum und Zeit) a priori keine Erkenntnis verschaffen, außer sofern sie eine solche Verbindung des Mannigfaltigen enthalten, die eine durchgängige Synthesis der Reproduktion möglich macht, so ist diese Synthesis der Einbildungskraft auch vor aller Erfahrung auf Prinzipien a priori gegründet, und man muß eine transzendentale Synthesis derselben annehmen, die selbst der Möglichkeit aller Erfahrung...zum Grunde liegt"[1]. Er setzt also eine ursprüngliche, aller Erfahrung vorangehende transzendentale Synthesis voraus, denn schon die Vorstellung der nach Kant aprioriischen Anschauungsformen Raum und Zeit setzt eine Synthesis voraus, da sie eine Verbindung des Mannigfaltigen vor jeder Erfahrung enthalten. Der empirischen Synthesis, mit der wir es bei der Reproduktion eines Gegenstandes in der Vorstellung zu tun haben, liegt nach Kant also eine ursprüngliche Synthesis vor aller Erfahrung zugrunde, die für ihn ein transzendentales Vermögen der Einbildungskraft ist.

---

[1] I.Kant, Kritik der reinen Vernunft, S.118.

Da Kant also den objektiven Grund der Synthesis des Mannigfaltigen nicht in der objektiven Realität der Gegenstände und der gegenständlichen Tätigkeit des Menschen erblickt, stellt sich für ihn ein generelles Problem, das der Materialist so nicht kennt. Wenn alles, was wir denken und uns vorstellen, nur Produkt unseres Bewußtseins ist, wie kommt es dann, daß wir unsere Vorstellungen auf einen jeweils gleichbleibenden Gegenstand beziehen? Kant formuliert die Frage so: "Was versteht man denn, wenn man von einem der Erkenntnis korrespondierenden, mithin auch davon unterschiedenen Gegenstand redet?"[1] Die Antwort besagt nun, daß für ihn der Gegenstand nichts anderes ist als "die formale Einheit des Bewußtseins in der Synthesis des Mannigfaltigen der Vorstellungen"[2]. Dies heißt, daß der Gegenstand nur jene Form ist, mit deren Hilfe das Bewußtsein in den Mannigfaltigkeiten der Vorstellungen Einheit bewirkt. Verallgemeinernd formuliert er ausgehend davon: "Wir erkennen den Gegenstand, wenn wir in dem Mannigfaltigen der Anschauung synthetische Einheit bewirkt haben"[3]. Damit dies möglich sei, bedarf es nun nach Kants Meinung einer Regel, die diese synthetische Vereinigung möglich macht. Um zum Beispiel zur Vorstellung eines Dreiecks zu kommen, bedürfe es einer Regel, nach der drei Linien sich auf eine bestimmte Weise verbinden. Diese "Einheit der Regel" bestimmt nach seiner Auffassung die in der Anschauung gegebene Mannigfaltigkeit, indem sie diese auf Bedingungen einschränkt, die die Einheit der Vorstellung von einem Gegenstand, die "Einheit der Apperzeption" ermöglichen.

Nun stellen für Kant die Begriffe, die jederzeit etwas

---

1 Ebenda, S.182.

2 Ebenda, S.184.

3 Ebenda.

allgemeines enthalten, eine solche Regel dar. Ein Begriff enthält demnach eine Regel, nach der wir das Mannigfaltige auf eine bestimmte Weise zur Vorstellung von einem Gegenstand zusammenfassen. So macht der Begriff des Körpers, nach Kant bei der Wahrnehmung von Etwas außer uns, die Vorstellung der Ausdehnung und mit ihr der Undurchdringlichkeit, der Gestalt etc. notwendig.

Nach Kant ist aber alles, was der Empirie entspringt, nicht notwendig. Wenn daher die Begriffe die Vorstellungen notwendig verknüpfen, muß es einen der Erfahrung vorhergehenden, also einen "transzendentalen" Grund für diese notwendige Verknüpfung geben. Diesen Grund erblickt Kant nun in der aller Anschauung vorhergehenden Einheit des Bewußtseins, die er die "transzendentale Einheit der Apperzeption" nennt. Diese ursprüngliche Einheit des Bewußtseins bewirkt aber einen notwendigen Zusammenhang der Erscheinungen: "Denn diese Einheit des Bewußtseins wäre unmöglich, wenn nicht das Gemüth in der Erkenntnis des Mannigfaltigen sich der Identität der Funktion bewußt werden könnte, wodurch sie dasselbe synthetisch in einer Einheit verbindet"[1]. Also: wenn das Bewußtsein (nach Kant: das Gemüt) zwei Vorstellungen z.B. vermittels der Kausalität verbindet, dann muß sich das Bewußtsein auch der Identität dieser Funktion, Vorstellungen per Kausalität zu verknüpfen, bewußt sein, sonst wäre die Einheit des Bewußtseins gar nicht möglich. Kant schlußfolgerte daraus: "Also hat das ursprüngliche und notwendige Bewußtsein der Identität seiner Selbst zugleich ein Bewußtsein einer ebenso notwendigen Einheit der Synthesis aller Erscheinungen nach Begriffen, d.i. nach Regeln"[2].

Die Einheit der Synthesis bei der Verknüpfung des Mannigfaltigen zur Einheit eines Gegenstandes ist nach Kant also

---

[1] Ebenda, S.188.

[2] ebenda.

im erkennenden Subjekt, nämlich in der ursprünglichen Einheit des Bewußtseins gegründet. Dies bezieht der Verfasser der "Kritik der reinen Vernunft" nun nicht nur auf einzelne Gegenstände, sondern auch auf die gegenständliche Realität überhaupt, die Kant als "transzendentalen Gegenstand" bezeichnet. Diese im Kantschen Sinne "objektive Realität" beruht darauf, "daß alle Erscheinungen, sofern uns dadurch Gegenstände gegeben werden sollen, unter Regeln a priori der synthetischen Einheit derselben stehen müssen"[1]. Für ihn ist die gegenständliche Welt, die nicht mit dem "Ding an sich" verwechselt werden darf, wie schon angedeutet, die Gesamtheit der Erscheinungen in gegenständlicher Gestalt und als solche ein Produkt der ursprünglichen Fähigkeit des Bewußtseins zur Synthesis nach bestimmten allgemeingültigen Regeln. Die Objektivität der gegenständlichen Welt beruht demnach ausschließlich in der vor jeder und unabhängig von jeder Erfahrung gegebenen Allgemeingültigkeit der Regeln der Synthesis überhaupt.

Wir haben darum bei Kant neben der Synthesis des Mannigfaltigen in der Welt der Erscheinungen eine reine Synthesis zu konstatieren. Dies ist nach Kant die "produktive Synthesis der Einbildungskraft". Kant unterscheidet diese von der reproduktiven Einbildungskraft und der in ihr stattfindenden Synthese, die auf Erfahrung beruht und bestimmte Sinneseindrücke auf bestimmte Weise zu Vorstellungen verbindet. Die reine Synthesis ist für ihn die Synthesis des Mannigfaltigen schlechthin. Sie geht auf die Verbindung des Mannigfaltigen a priori. Eine solche reine Synthesis ist für Kant beispielsweise in der Mathematik gegeben, wenn bestimmte geometrische Elemente zu bestimmten geometrischen Figuren vereinigt werden, die sich ja im Rahmen seines Konzepts nicht auf empirische Anschauung, sondern nur auf die aprioriischen Formen der Anschauung beziehen. Kant leitet daraus die Schlußfolgerung ab, daß der Verstand als "reiner" Verstand, nämlich die Einheit des Bewußtseins in Beziehung auf die reine Synthesis, vor jeder Erfahrung

[1] Ebenda, S.192.

gegebene Erkenntnisse enthalten muß. Da für ihn die Synthesis durch in Begriffen enthaltene allgemeine Regeln bewirkt wird, müssen dies auch Begriffe, nämlich vor jeder Erfahrung vorhandene Begriffe sein. Diese reinen Erkenntnisse sind für Kant daher die reinen Verstandesbegriffe oder Kategorien.

Diese ursprüngliche Fähigkeit zur Synthesis des Mannigfaltigen, die nach Kant vor jeder Erfahrung gegeben ist und sich nicht unmittelbar auf Erscheinungen, sondern nur auf die Form der Mannigfaltigkeit überhaupt bezieht, ist die Grundlage und Voraussetzung der Synthesis empirisch gegebener Mannigfaltigkeit. Sie ist damit im Rahmen der Kantischen Erkenntnistheorie in einem gewissem Sinne eine formale Bedingung jeglicher Synthesis. Damit kommt den Kategorien eine ganz besondere Bedeutung in der Erkenntnistheorie Kants zu. Sie sind die formale Bedingung der Erkenntnis von Gegenständen in der empirisch gegebenen Mannigfaltigkeit, da sie jene Grundregeln enthalten, nach denen ein Mannigfaltiges überhaupt synthetisch vereinigt werden kann. Diese Vereinigung des Mannigfaltigen ist nach Kants Überzeugung nun allgemeingültig und objektiv, da die Kategorien als reine Verstandesbegriffe nicht der Empirie entspringen, sondern allgemeine Bedingungen jeder Verstandeserkenntnis sind. Da die Kategorien von ihm aus den damals in der Logik allgemein anerkannten Urteilsformen hergeleitet werden, die er zwar etwas modifiziert, aber für eine grundsätzliche Kritik des Erkenntnisvermögens doch auf erstaunlich unkritische Art der traditionellen aristotelischen Logik entnimmt, hält er mit den zwölf Kategorien, die er jeweils einer der logischen Urteilsformen zuordnet, auch alle synthetischen Operationen für abgedeckt. Da alle Urteile für ihn Funktionen der Einheit, also der Synthesis unserer Vorstellungen sind, müssen die diesen Funktionen der Synthesis zugrunde liegenden Begriffe auch unser ganzes Denkvermögen bestimmen.

Kant glaubte damit auch das Humesche Induktionsproblem gelöst zu haben. Wenn Hume der Meinung gewesen war, daß ein

empirisch in der sinnlichen Wahrnehmung gegebene Zusammenhang keine Notwendigkeit enthalte und daraus die Schlußfolgerung zog, daß wir mithin grundsätzlich keine Notwendigkeit in den Zusammenhängen der uns umgebenden Welt feststellen können, so glaubt Kant den Ausweg in seiner transzendentalen Erkenntnislehre gefunden zu haben. Kant stimmt Hume zu, daß es müßig wäre, in der vom Erkenntnissubjekt unabhängigen Welt Allgemeingültigkeit finden zu wollen; als Ding an sich steht die außerhalb unserer Erkenntnis, und wir wissen folglich nichts über sie. Aber die Allgemeingültigkeit in unserem Wissen hält er für gerettet, da die Einheit des Bewußtseins auch die Einheit der Verstandesfunktionen verlangt, mithin die allgemeine Gültigkeit der mit ihrer Hilfe zu vollziehenden Synthesis des Mannigfaltigen. Diese Synthesis ist demnach nicht dessen willkürliche oder zufällige Vereinigung, sondern gültig für jedes Erkenntnis und daher, meint Kant, auch objektiv. Dies gilt demnach auch für die in dem von Hume so skeptizistisch interpretierten Kausalzusammenhang zu vollziehende Synthese.

Es sind bei Kant also die allgemeinen Begriffe und die mit ihrer Hilfe zu vollziehende "Synthesis", die die unentbehrliche Grundlage unserer Erkenntnis ausmachen und dieser Erkenntnis erst Objektivität verleihen. Diese Kantsche Fassung der Objektivität ist zweifellos subjektiv-idealistisch und hat mit dem wissenschaftlichen Begriff der Objektivität nichts zu tun. Wie schon auf der Stufe der Wahrnehmung wird auch das begriffliche Erkennen der Gegenstände, ihr Begreifen, wesentlich idealistisch identifiziert mit der Erzeugung der Gegenstände mit Hilfe der Begriffe. Die Synthesis der produktiven Einbildungskraft schafft erst aus der uns in den Sinnen gegebenen Mannigfaltigkeit die Gegenstände für unsere Erkenntnis. Dies ist aber für Kant schließlich gleichbedeutend mit der Schaffung der Gegenstände überhaupt, da es außerhalb der Erkenntnis keine Gegenstände, sondern nur "Dinge an sich" gibt, die wie schon Hegel sagte, das "völlige Abstraktum, das ganz Leere" darstellen. Wenn auch der ursprüngliche Ansatz für die Erkenntnis vom "Ding

an sich" ausgeht, so entsteht der Erkenntnis ihr Gegenstand erst in ihrer eigenen aktiven Tätigkeit. Dabei ist in der Verstandeserkenntnis diese Leistung des Gegenstandes wesentlich mit der auf den Kategorien beruhenden Synthesis verbunden.

Mit dieser Konzeption verbaut sich Kant letztlich selbst den Weg zur wissenschaftlichen Interpretation der begrifflichen Erkenntnis. Zwischen Außenwelt und Erkenntnis wird eine Mauer errichtet, die grundsätzlich nicht zu überwinden ist. Aus diesem Grunde ist Kants Anspruch, die von Hume aufgedeckten Schwierigkeiten im Erkenntnisprozeß überwinden zu haben, auch nicht gerechtfertigt. Die von Hume aufgegebene Objektivität des Erkenntnisinhalts wird bei Kant zur Subjektivität verkehrt, indem die Objektivität subjektivistisch gefaßt wird.

In dieser so sehr idealistischen Verkehrung finden wir aber trotzdem einen bedeutsamen Versuch, der Dialektik des Erkenntnisprozesses auf die Spur zu kommen. Die Tatsächlichkeit dieses Versuchs liegt eben in der Verkehrung eines realen Sachverhalts.

4.4. Analyse und Synthese

Um das Rationelle im Kantschen Problemansatz zu verdeutlichen, sei an die Bestimmung von Karl Marx erinnert: "Das Konkrete ist konkret, weil es die Zusammenfassung vieler Bestimmungen ist, also Einheit des Mannigfaltigen"[1]. Das Ziel wissenschaftlicher Erkenntnis ist konkrete Erkenntnis. Daraus ergibt sich, daß wissenschaftliche Erkenntnis wesentlich aus der Synthese des Mannigfaltigen erwächst. Marx schlußfolgerte im Aufsteigen vom Abstrakten zum Konkreten "die einzig wissenschaftlich richtige Methode"[2]. Dabei handelt es sich um eine Problemstellung, die sich von der Erkenntnistheorie sowohl des alten Empirismus als auch der rationalistischen Philosophie, die

---

[1] K. Marx, Zur Kritik der politischen Ökonomie, a.a.O.

[2] Ebenda.

beide der wesentlichen Rolle der Synthesis in der wissenschaftlichen Ökonomie nicht gerecht werden konnte, unterscheidet.

Gemäß seiner Art beim Empirismus hat er die objektive Realität nicht dialektisch betrachtet. Die Wirklichkeit war für ihn mehr oder weniger ein Aggregat von einzelnen Elementen, wobei ein Gegenstand wesentlich durch seine Bestandteile bestimmt wird. Deshalb soll die Erkenntnis jene vermehrte Aufgabe auch dazu erfüllen, einen Gegenstand in seine Bestandteile zu zerlegen. Der innere Zusammenhang, die Gesetzmäßigkeit, sein Ganzes, seine Bewegung bleiben weitgehend außerhalb des wissenschaftlichen Interesses. Die Erkenntnismethode wurde daher hauptsächlich auf die Reduktion des komplizierteren Ganzen auf die einfachen und dieser auf die einfachen letzten Bestandteile.
Die neue Qualität von der Existenz der Synthesis zeigte sich auch in ihrer Bedeutung, da Aristoteles sie nur als Beispiel für Induktion, denn bleibt diese doch auch als ein Sonderfall bestehen und wird überdies von der Analyse scharf getrennt.

Aber auch die rationalistische Erkenntnistheorie konnte, auf anderen Positionen beruhend, nicht zu einem Begreifen der Funktion der Synthesis in der theoretischen Erkenntnis kommen. Als notwendiges Wissen wurde vielfach nur das mathematische und formallogische anerkannt. Die [illegible] genommene Erkenntnis blieb dann, wie z.B. bei Leibniz und vielfältiges Wissen. Darin hatte sie [illegible] Gegenstand, daß sie, wenn auch eine Erweiterung, so notwendige Elemente auf die bei Analysen gewonnenen Objekte [illegible] mathematischen Sätze als analytische betrachtet werden, in denen also das Prädikat [illegible] Subjektbegriff [illegible] der [illegible] Sätze [illegible] Synthesis [illegible] Wahrheit [illegible] Erkenntnisse [illegible]

Die weitgehend analytisch orientierten Erkenntnistheorien und Methodenlehren waren noch recht weit von einem Begreifen der Dialektik des Erkennens entfernt. Die dialektische Fassung des Erkenntnisprozesses ist wesentlich mit dem Begreifen der Synthese als des grundlegenden Verfahrens der wissenschaftlichen Erkenntnis verbunden, da das erklärte Ziel der Dialektik die konkrete Erkenntnis ist. Einer der ersten, der dies bereits auf den Erkenntnissen Kants aufbauend sehr gut verstand und wichtige Schritte bei der Herausbildung der dialektischen Erkenntnistheorie getan hat, war Hegel. Für ihn ist das wissenschaftliche Erkennen Einheit von Analyse und Synthese, wobei er beide nicht als für sich nebeneinander bestehende Methoden betrachtet, sondern sie in einem engen dialektischen Zusammenhang sieht. In der "Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften" heißt es: "Die philosophische Methode ist sowohl analytisch als auch synthetisch, jedoch nicht in dem Sinn eines bloßen Nebeneinander oder einer bloßen Abwechslung dieser beiden Methoden des endlichen Erkennens, sondern vielmehr so, daß sie dieselben als aufgehoben in sich enthält und demgemäß in einer jeden ihrer Bewegungen sich als analytisch und synthetisch zugleich verhält. Analytisch verfährt das philosophische Denken, insofern dasselbe seinen Gegenstand, die Idee, nur aufnimmt, dieselbe gewähren läßt und der Bewegung und Entwicklung derselben gleichsam nur zusieht. Das Philosophieren ist insofern ganz passiv. Ebenso ist dann aber das philosophische Denken synthetisch und erweist sich als die Tätigkeit des Begriffs selbst"[1].

Es ist bemerkenswert, daß Lenin diese ganze Passage konspektiert und mehrfach mit der Bemerkung "sehr gut" kommentiert hat. Für die dialektisch-materialistische Auffassung von der wissenschaftlichen Erkenntnis ist die von Hegel noch idealistisch angestrebte Einheit von Analyse und Synthese von hervorragender Bedeutung. Da das Ziel der dialektisch geführten

---

[1] G.W.F.Hegel, Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften, in: Werke, Bd.7, Berlin 1847, S.411.

wissenschaftlichen Erkenntnis konkretes Wissen ist, muß die Erkenntnis auf die synthetische Einheit gerichtet sein. Dies ergibt sich aus dem Charakter der objektiven Realität, die jeweils bestimmte Ganzheiten bildet, innerhalb derer eine Mannigfaltigkeit verschiedener Elemente in jeweils spezifischen konkreten Zusammenhängen sich befindet und jede Ganzheit wiederum in konkreten Zusammenhängen mit anderen steht. Die Aufgabe der theoretischen Erkenntnis besteht gerade darin, die verschiedenen Gegenstände und Bereiche der objektiven Realität so zu erfassen, daß die jeweilig zu erkennenden Ganzheiten als geistige Reproduktion dieser konkreten Zusammenhänge von unserem Denken begriffen werden.

Lenin hat in den "Philosophischen Heften" ausdrücklich Hegel zugestimmt, als dieser den Gedanken entwickelt, daß der einseitige Standpunkt der Analyse, wonach das Erkennen nur bis zur Analyse der ein Ganzes ausmachenden Elemente gehen könne, zu einer Verkehrung führt. Indem wir uns analytisch verhalten und die Gegenstände zergliedern, erhalten wir wohl die Elemente des Ganzen. Aber diese sind keine Elemente des zu untersuchenden Ganzen mehr, wenn wir bei der Analyse stehen bleiben und nicht zum konkreten Zusammenhang der Elemente, durch den das Ganze erst ist, weitergehen[1]. Für sich, in ihrer Isolation, sind die einzelnen durch die Analyse gewonnenen Elemente nichts anderes als jene "dünnen Abstrakta"[2], von denen Marx in der Einleitung zur "Kritik der politischen Ökonomie" gesprochen hatte. Wenn von diesen dünnen Abstrakta nicht zum inneren Zusammenhang fortgegangen wird, sind die einzelnen Elemente eben etwas anderes als der zu untersuchende Gegenstand.

---

1 Vgl. W.I.Lenin, Philosophische Hefte, in: Werke, Bd.38, Berlin 1964, S.227.

2 K.Marx, Einleitung zur Kritik der politischen Ökonomie, S.631.

Dem entspricht auch jene von Lenin in seinen Hegelkonspekten formulierte Bestimmung: "Die Gesamtheit aller Seiten der Erscheinung der Wirklichkeit und ihre (Wechsel-)Beziehungen - das ist es, woraus sich die Wahrheit zusammensetzt"[1]. Die Wahrheit besteht also für Lenin nicht in Einzelaussagen, sondern in der Erfassung der Gesamtheit der Seiten einer Erscheinung, der Übergänge und der Vermittlung der einzelnen Seiten.

Die Wahrheitsfindung im Sinne der theoretischen Erfassung der Wirklichkeit ist also wesentlich mit der Erfassung der Übergänge und Vermittlungen verbunden. Zur Wahrheit kommen wir nur dadurch, daß die Analyse eingebettet in die Reproduktion der jeweiligen konkreten Zusammenhänge des zu untersuchenden Gegenstandes ist. Für sich genommen führt die Analyse zu abstraktem Wissen. Erst in Verbindung mit der Synthese, eingebettet in den synthetischen Erkenntnisgang der "Zusammenfassung vieler Bestimmungen" gelangen wir zum konkreten Wissen.

Auf dem historischen Wege zu dieser Einsicht spielen nun die Thesen Kants über die Synthesis, die ihres idealistischen Charakters wegen das Problem verkehren, keine geringe Rolle. Kant hatte die Synthesis zum Zentralpunkt der Verstandeserkenntnis gemacht und damit - wenn wir einen Augenblick von seinen idealistischen Verkehrungen absehen - Recht gehabt. Er hatte auch damit Recht gehabt, wenn er - wie das schon ersichtlich wurde - die gedankliche Operation der Synthesis als einen tätigen und schöpferischen Vorgang begreift. Der Fehler liegt vor allem darin, daß er das Schöpferische, das ohne Zweifel in der Synthesis liegt, zur Schöpfung der gegenständlichen Welt, also der Welt in ihrer konkreten Gestalt, der gegenüber die von diesem schöpferischen Akt unabhängige Welt der "Dinge an sich" in reiner Abstraktion

---

[1] W.I.Lenin, Philosophische Hefte, S.186

verharrt, umkehrt. Diesen Fehler, den Prozeß der geistigen Reproduktion des Konkreten mit der Erzeugung des Konkreten überhaupt zu verwechseln, hatte Marx vor allem gegen Hegel gewandt kritisiert: "Hegel geriet...auf die Illusion, das Reale als Resultat des sich in sich zusammenfassenden, in sich vertiefenden und aus sich selbst sich bewegenden Denkens zu fassen, während die Methode, vom Abstrakten zum Konkreten aufzusteigen, nur die Art für das Denken ist, sich das Konkrete anzueignen, es als ein geistig Konkretes zu reproduzieren. Keineswegs aber der Entstehungsprozeß des Konkreten selbst"[1]. Wenn die Erzeugung des Konkreten von Kant auch ganz anders gefaßt wird als von Hegel und wenn auch bei Kant immer ein nicht zu erzeugender Bereich der "Dinge an sich" als völliges Abstraktum im Hintergrund bleibt, so trifft entsprechend modifiziert die Marxsche Kritik auch die Kantsche Synthesis als Ort der Entstehung des Konkreten.

Nun war Kant noch weit davon entfernt, den theoretischen Erkenntnisprozeß als Aufsteigen vom Abstrakten zum Konkreten zu begreifen. In seiner Lehre von der Synthesis aber hatte er in idealistischer Form ein wichtiges Moment dieses Prozesses anvisiert. Bei Kant finden sich auch deutliche Ansätze zu einem Begreifen der Wirklichkeit als dialektisch in ihrer Selbstbewegung gefaßter Ganzheiten, die ja den objektiven Hintergrund der theoretischen Synthesis bilden. So charakterisiert er in der "Kritik der Urteilskraft" das "organisierte Wesen", sofern er ein Ding als "Naturzweck" versteht, so: "Ein organisiertes Wesen ist also nicht bloß Maschine, denn die hat lediglich bewegende Kraft, sondern besitzt in sich bildende Kraft und zwar eine solche, die sie den Materien mitteilt welche sie nicht haben, (sie organisiert): also eine sich fortpflanzende bildende Kraft, welche durch das Bewegungsvermögen allein (den Mechanism) nicht erklärt

---

[1] K.Marx, Einleitung zur Kritik der politischen Ökonomie, S.632.

werden kann"[1]. Hierin ist deutlich ein Schritt von der mechanistischen zur dialektischen Betrachtungsweise zu erkennen. Eben aus dem Verschwinden der abstrakt mechanistischen Betrachtungsweise durch Kant erklärt sich erst die Tatsache, daß er so energisch, wenn auch auf eine die Dinge verschleiernde Weise, zur Synthesis als entscheidendem Erkenntnismoment vorstieß. Dennoch führte dies noch nicht zu einer - und sei es idealistischen - durchgehenden dialektischen Sicht der Wirklichkeit und der Erkenntnis.

Das organisierte Wesen ist für ihn, wie gesagt, ein Ding als Naturzweck. Nun bemüht sich Kant, den Naturzweck objektiv zu fassen. Ein Ding als Naturzweck, nämlich unabhängig von der Kausalität vernünftiger Wesen, also als Naturprodukt, besagt: "daß die Teile desselben sich dadurch zur Einheit eines Ganzen verbinden, daß sie von einander wechselseitig Ursache und Wirkung ihrer Form sind; denn auf solche Weise ist es allein möglich, daß umgekehrt (wechselseitig) die Idee des Ganzen wiederum die Form und Verbindung aller Teile bestimme; nicht als Ursache - denn da wäre es ein Kunstprodukt - sondern als Erkenntnisgrund der systematischen Einheit der Form und Verbindung alles Mannigfaltigen, was in der gegebenen Materie enthalten ist, für den, der es beurteilt."[2] Ein Ding als Naturzweck meint "daß die Teile (ihrem Dasein und ihrer Form nach) nur durch die Beziehung auf das Ganze möglich sind"[3]. Dies ist ein wichtiger dialektischer Gedanke. Daß Kant ihn inadäquat mit dem Begriff des Zweckes verbindet, zeigt, daß er noch nicht in der Lage war, die Objektivität der Dialektik als Dialektik der objektiven Realität wirklich zu erfassen. Der Begriff des Naturzwecks und seine Interpretation bei Kant ist ein Indiz für das Ringen des Philosophen

---

1 I.Kant, Kritik der Urteilskraft. Hamburg und Leipzig 1792. S.253

2 Ebenda, S.227.

3 Ebenda, S.286.

um ein Begreifen der objektiven Dialektik, die er schließlich doch nicht ausreichend in den Griff bekommt. Darum bleibt auch der Naturzweck ein regulativer Begriff für die reflektierende Urteilskraft und hat nach Kant keine konstitutive Bedeutung; er dient dazu, bestimmte Erscheinungen durch Analogie zur zweckmäßigen Tätigkeit des Menschen zu erklären, ist aber kein Grund für die theoretische Erkenntnis. Diese Unfähigkeit, die objektive Dialektik theoretisch adäquat zu erfassen, ist ein Grund, warum sich aus seiner Lehre von der Synthesis auch noch keine durchgehend dialektische Erkenntnistheorie entwickeln kann. Dennoch stellt sie einen wichtigen Schritt in dieser Richtung dar.

4.5. Synthese und Begriff

Beim Erkennen haben wir immer eine bestimmte nicht oder nicht voll erkannte Wirklichkeit vor uns und einen bestimmten Fundus bereits erworbener Erkenntnis in uns. Dieser Fundus ist uns gegeben in Gestaltung von Erfahrungen, theoretischen Kenntnissen, Begriffen, in der Sprache überhaupt, kurz, in einem Wissen, das wir uns teils in eigener Umgang mit der Umwelt erworben, teils von anderen, also von der Gesellschaft übernommen haben. Bei der Erkenntnis des noch Nichterkannten spielen diese schon angeeigneten Erkenntnisse eine aktive Rolle.

Die zu erkennende Wirklichkeit ist für uns zunächst ein in den Sinneseindrücken Gegebenes, nicht oder nicht ausreichend geordnetes Etwas. Wäre dem nicht so, hätten wir sie ja schon in dem Augenblick erkannt, wenn wir durch unsere Sinne von ihr Kunde erhalten. Erkennen bedeutet daher notwendig auch, in die Sinneseindrücke und Vorstellungen von der zu erkennenden Wirklichkeit Ordnung zu bringen, sie in gewisser Weise zu formieren. Kants Irrtum besteht nicht darin, daß er seine erkenntnistheoretische Konzeption mit dem Gedanken verband, daß das erkennende Subjekt im Erkennen selbst die

Eindrücke, die es von der Wirklichkeit erhält, tätig gestaltet und damit in einem gewissen Sinne auch die Gegenstände der Erkenntnis formiert. Sein Fehler ist zunächst darin zu sehen, daß er dieses aktive Formieren des Erkenntnisgegenstandes von der Erkenntnis der außerhalb des Erkenntnissubjekts liegenden objektiven Realität trennt und die zu erkennende Welt auf eine subjektivierte, vom Erkenntnissubjekt erst erzeugte Welt der Erscheinungen reduziert.

Kant selbst hatte dabei immer noch ein gewisses Gespür für die wirkliche Problemlage gehabt, wenn er als letztendlichen Ausgangspunkt eine, wenn auch nicht erkennbare, so doch vorhandene subjektunabhängige Außenwelt als für ihn selbstverständlichen Ausgangspunkt anerkennt. Aus diesem Grunde hatte Lenin ja über diese Seiten der Kantschen Philosophie schreiben können: "Wenn Kant zugibt, daß unseren Vorstellungen etwas außer uns, irgendein Ding an sich, entspreche, so ist er hierin Materialist. Wenn er dieses Ding an sich für unerkennbar, transzendent, jenseitig erklärt, tritt er als Idealist auf"[1]. Der Neukantianismus späterer Jahrzehnte hat mit seiner Eliminierung des Dinges an sich, dieses Steins des Anstoßes für die Idealisten aller Schattierungen, zugleich die wirkliche Problemstellung Kants zerstört und eine fruchtbare Entwicklung der echten Ansätze einer dialektischen Erfassung der Erkenntnis, die sich bei Kant finden, verhindert.

Um einen solchen echten Ansatz hatte es sich gehandelt, als Kant den Gedanken von der Gestaltung des Erkenntnisgegenstandes in der Erkenntnis mit der formierenden Rolle des Begriffs und insbesondere der Kategorien verband. Der Grundfehler Kants in seiner Lehre von den reinen Verstandesbegriffen liegt wiederum nicht in dem Gedanken, daß die allgemeinen Begriffe dazu beitragen, dem in den Sinneseindrücken und Vorstellungen gegebenem Erkenntnismaterial Gestalt zu geben und im Gestaltgeben Erkenntnis zu vollziehen. Darin bestand eine

---

[1] W.I.Lenin, Materialismus und Empiriokritizismus, in: Werke, Bd.14, Berlin 1964, S.195.

bedeutende Leistung. Der entscheidende Irrtum ist, daß er erstens die Begriffe nicht als Produkt einer schon stattgefundenen Erkenntnis und damit nicht als Widerspiegelung der objektiven Realität begreift und daß er zweitens meint, das Erkenntnissubjekt erzeuge mit Hilfe der Kategorien die konkrete Wirklichkeit überhaupt erst. Die von der Welt der Dinge an sich ausgehenden Impulse bleiben für ihn nur Erkenntnisanstöße und sind nicht im Erkenntnisprozeß weiter zu gestaltendes und dabei zu begreifendes Erkenntnismaterial.

Auch für die dialektisch-materialistische Erkenntnistheorie spielen die allgemeinen Begriffe eine bedeutsame Rolle bei der synthetischen Zusammenfassung des empirisch gegebenen Mannigfaltigen. Sie tragen in der Tat im Rahmen des im Subjekt der Erkenntnis akkumulierten und für jeden neuen Erkenntnisgang zu mobilisierenden Erkenntnisfundus dazu bei, die jeweilige Mannigfaltigkeit des sinnlich gegebenen Materials auf eine bestimmte Weise zu gestalten. Das gilt ganz besonders für die allgemeinsten Begriffe, die Kategorien, die unser gesamtes Denken und begriffliches Erfassen der objektiven Realität durchdringen und mitbestimmen. Mit Hilfe der allgemeinen Begriffe erfaßt das erkennende Denken eine empirische Mannigfaltigkeit auf eine mit diesen Begriffen gegebene Weise. Lenin hat seinerseits die große Bedeutung der Kategorien für die menschliche Erkenntnis hervorgehoben: "Das Denken scheint vor einem Netz von Naturerscheinungen. Der instinktive Mensch, der Wilde, hebt sich nicht aus der Natur heraus, die Kategorien sind Stufen des Herausnehmens, d.h. der Erkenntnis der Welt, Knotenpunkte in dem Netz, die helfen, es zu erkennen und es sich zu eigen zu machen"[1]. Dabei können die Kategorien und die allgemeinen Begriffe überhaupt diese Rolle nur deshalb spielen, weil sie selbst Widerspiegelung der Wirklichkeit, nämlich der grundlegenden Zusammenhänge der jeweiligen Wirklichkeitsbereiches sind. Aber hier wird eben deutlich, daß die dialektisch-materialistische Auffassung von der Erkenntnis

---

[1] W.I.Lenin, Philosophische Hefte, S.85.

als Widerspiegelung nichts mit einer kontemplativ-mechanistischen Widerspiegelungsauffassung zu tun hat, die ihr ihre Gegner so gern unterstellen. Indem allgemeine Begriffe die wesentlichen Zusammenhänge eines Wirklichkeitsbereiches begrifflich erfassen, spiegeln sie sowohl auf die den Begriffen eigene Weise die Wirklichkeit wider und stellen zugleich bestimmte "Regeln" dar, mit deren Hilfe die Menschen im Erkenntnisprozeß die verschiedenartigen empirischen Daten verarbeiten und zusammenfassen.

Die Wahl und die richtige Anwendung der Begriffe ist eine notwendige Bedingung für richtige Erkenntnis. Mit Hilfe bestimmter Begriffe fassen wir eine Mannigfaltigkeit zu einem Gegenstand zusammen, den wir so nicht unmittelbar mit den Sinnen erfassen. In einem bestimmten Sinne schaffen wir also im Erkennen unseren Erkenntnisgegenstand. Die entscheidende Frage besteht darin, ob diesem mit Hilfe bestimmter Begriffe im Erkenntnisprozeß geschaffenen Erkenntnisgegenstand auch jener objektiv reale Gegenstand entspricht, um dessen Erkenntnis, um dessen richtige Widerspiegelung im Bewußtsein es geht. Genau genommen ist der Begriff des Schaffens hier natürlich nicht angebracht. Der zu erkennende Gegenstand existiert unabhängig von unserer Erkenntnis in der objektiven Realität. Es handelt sich also nur um seine geistige Reproduktion. Aber das Problem besteht ja darin - und der Begriff des Schaffens dient hier einfach als Hinweis auf dieses Problem -, daß dieser Reproduktionsprozeß in einem bestimmten Sinne auch schöpferischer, also ein Schaffensprozeß ist und es sein muß, weil der Gegenstand in der unmittelbaren sinnlichen Gewißheit nicht immer so vor uns steht, wie er objektiv real in seinen inneren Zusammenhängen ist und wir ihn im Interesse der richtigen Erkenntnis als Erkenntnisgegenstand brauchen. Der Arbeitslohn in einem kapitalistischen Betrieb erscheint in der unmittelbaren sinnlichen Gewißheit als Bezahlung gesellschaftlicher Arbeit. "Auf der Oberfläche der bürgerlichen Gesellschaft", schrieb Marx im "Kapital", "erscheint der Lohn des Arbeiters als

Preis der Arbeit"[1]. Aber Marx' Untersuchung hatte gezeigt, daß der Arbeitslohn in Wirklichkeit Wert und Preis der Arbeitskraft ist.

Der unmittelbaren sinnlichen Gewißheit, die an der Oberfläche bleibt, bietet sich uns also ein anderer Gegenstand dar, als er es in der objektiven Realität ist. Wenn wir nicht über den von Marx entwickelten wissenschaftlichen Begriff des Arbeitslohnes verfügen, werden wir in jedem einzelnen, sinnlich faßbaren Arbeitslohn immer wieder den Preis der Arbeit sehen. Haben wir uns aber einmal den wissenschaftlich richtigen Begriff vom Arbeitslohn als Preis und Wert der Arbeitskraft angeeignet, werden wir auch bei jedem Einzelfall des Arbeitslohnes, ganz gleich in welcher sinnlich faßbaren Form er erscheinen mag, immer den Wert der Ware Arbeitskraft erkennen, was uns erst den Zugang zum Begreifen des Ausbeuterverhältnisses ermöglicht.

Wir sehen also, wie mit Hilfe eines wissenschaftlich richtigen Begriffes die Mannigfaltigkeit des empirisch Gegebenen sich zu einem anderen Gegenstand zusammenschließt, als er sich der sinnlichen Gewißheit darstellt. Rein empirisch betrachtet handelt es sich beim Arbeitslohn um die Synthese bestimmter Arbeitseinheiten sowie der für diese Einheiten zu zahlenden Geldsumme. Auch dies ist eine Synthese, aber eine Synthese, die sich nicht mit Hilfe eines wissenschaftlichen Begriffes herstellt. Auch ihr entspricht freilich ein Begriff "Arbeitslohn", und auch dieser Begriff kann wiederum zur Synthese jeweils gegebener empirischer Daten benutzt werden. Aber es ist dies ein Begriff, der nur das an der Oberfläche unmittelbar Konstatierbare umfaßt. Er ist daher nicht wissenschaftlich fundiert, sondern stellt als Begriff nur eine verallgemeinerte Vorstellung dar. Nun können uns auch Begriffe, die verallgemeinerte Vorstellungen sind, helfen, die Wirklichkeit annähernd richtig zu erfassen, sie können uns aber auch,

---

[1] Ebenda, S.557

wie im gegebenen Falle, eine verkehrte Erkenntnis liefern. Daher kann sich das erkennende Denken nie darauf beschränken, mit solchen Begriffen, die nur eine Zusammenfassung des empirisch unmittelbar Gegebenen sind, zu operieren, sondern es muß zu wissenschaftlichen Begriffen weitergehen.

Dabei ist zu beachten, daß die Begriffe als verallgemeinerte Vorstellung sich unmittelbar spontan einstellen, weil sie die Verallgemeinerung des empirisch unmittelbar Gegebenen sind, während die wissenschaftlichen Begriffe das Ergebnis theoretischer Untersuchungen sind und zu ihrer Aneignung der "Anstrengung des Begriffs" bedürfen. Daher ist immer damit zu rechnen, daß sich uns Begriffe als verallgemeinerte Vorstellungen aufdrängen, die uns einen Gegenstand anders präsentieren als er wirklich ist, und daß wir mit ihnen statt mit wissenschaftlich fundierten Begriffen operieren. Marx hatte im Zusammenhang mit dem angeführten Beispiel auf dieses Problem ausdrücklich aufmerksam gemacht: "Ersteres gilt von der Erscheinungsform, 'Wert und Preis der Arbeit' oder 'Arbeitslohn', im Unterschied zum wesentlichen Verhältnis, welches erscheint, dem Wert und Preis der Arbeitskraft, dasselbe, was von allen Erscheinungsformen und ihren verborgenen Hintergrund. Die ersteren reproduzieren sich unmittelbar spontan, als gang und gäbe Denkformen, der andre muß durch die Wissenschaft erst entdeckt werden"[1].

Die Begriffe als verallgemeinerte Vorstellung, in denen sich die Erscheinungsformen als den ihnen gemäßen Denkformen unmittelbar spontan reproduzieren, erscheinen dem in ihnen befangenen Bewußtsein als Ausdruck konkreten Wissens, weil in ihnen ja etwas real Existierendes, nämlich das empirisch unmittelbar Gegebene zusammengefaßt wird. Ein solches Bewußtsein versteht nicht, daß dieses unmittelbar Gegebene so lange ein Abstraktum ist, wie es nicht gedanklich aus dem "wesentlichen Verhältnis" hergeleitet und als erscheinenden Moment des damit erfaßten größeren Zusammenhanges begriffen wird.

---

[1] Ebenda, S.564

Dies ist in vielen Fällen nur im Ergebnis eines speziellen theoretischen Eindringens in die zu untersuchende Wirklichkeit möglich, da das empirisch Gegebene keineswegs immer unmittelbar mit dem wesentlichen Verhältnis zusammenfällt und letzteres mitunter in verkehrter Form im empirisch unmittelbar Gegebenen erscheint.

Kant hatte daher ein reales Problem aufgeworfen, wenn er grundsätzlich zwischen Wahrnehmungsurteilen und Erfahrungsurteilen unterschied. Seine Bestimmung "Empirische Urteile, sofern sie objektive Gültigkeit haben, sind Erfahrungsurteile; die aber, so nur subjektiv gültig sind, nenne ich bloße Wahrnehmungsurteile"[1] hat eine direkte Beziehung zu unserem Problem. Wahrnehmungsurteile, die nach Kant "ihren Grund in der unmittelbaren Wahrnehmung der Sinne haben"[2], sind eine solche synthetische Verknüpfung des Mannigfaltigen, die nur das unmittelbar der Wahrnehmung Gegebene ohne Berücksichtigung darüber hinausgehender Zusammenhänge erfassen. Kant sieht es daher begreiflicherweise als erforderlich an, "daß über das Empirische, und überhaupt über das der sinnlichen Anschauung Gegebene noch besondere Begriffe hinzukommen müssen"[3]. Das ist zunächst richtig. Beschränken wir uns auf die Wahrnehmung und auf jene Begriffe, die nur Verallgemeinerung des unmittelbar Gegebenen sind, so haben wir noch nicht die Gewähr, den zu untersuchenden Gegenstand wirklich in seiner Objektivität erkennen zu können. Unter Objektivität der Erkenntnis ist nicht einfach die Erfassung des unmittelbar Gegebenen, sondern die geistige Reproduktion aller wesentlichen konkreten Zusammenhänge, durch die der betreffende Gegenstand erst er selbst ist, zu verstehen. Bleiben wir bei dem unmittelbar empirisch Gegebenem stehen, kann der so gewonnenen Erkenntnis

---

1 I.Kant, Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, (Reclam), Leipzig, S.69.

2 Ebenda.

3 Ebenda.

in der Tat der Makel des bloß Subjektiven enhaften, da wir in einem solchen Falle nur so viel von einem Gegenstand erkennen, wie die Beschaffenheit unseres Bewußtseins erlaubt, unmittelbar ohne theoretisches Eindringen in seine inneren Zusammenhänge von ihm zu erfassen.

Objektive Erkenntnis können wir daher auch dann verfehlen, wenn wir das empirische Material mit größter Gewissenhaftigkeit sammeln, es nach empirischen Gesichtspunkten ordnen, systematisieren und verallgemeinern sowie mit den so gewonnenen empirischen Begriffen nach allen Regeln der formalen Logik operieren. Aus diesem Grunde ist Kants Forderung, daß über das Empirische hinaus noch besondere Begriffe hinzukommen müssen, gerechtfertigt. Nur vermag Kant keineswegs zu erklären, woher diese Begriffe kommen müssen und welcher Art sie wirklich sind. Er verlangt von ihnen, daß es Begriffe sein "müssen, die ihren Ursprung gänzlich a priori im reinen Verstande haben"[1]. Es sind eben jene uns schon bekannten reinen Verstandesbegriffe.

Damit wird die von Kant selbst gestellte Aufgabe aber nicht gelöst. Die hier objektiv geforderte Rolle können nur jene Begriffe spielen, die von uns als wissenschaftliche Begriffe im Unterschied zu den Begriffen als verallgemeinerte Vorstellung oder empirischen Begriffen charakterisiert wurden. Sie gehen über die unmittelbare empirische Erfahrung hinaus und werden aus der Untersuchung der inneren Zusammenhänge des jeweiligen Wirklichkeitsbereichs gewonnen. Sie liegen damit nicht jenseits der Erfahrung oder vor jeder Erfahrung, sind also niemals a priori und können auch nicht losgelöst von der gründlichen Erforschung des empirisch Gegebenen entwickelt werden. Diese Begriffe werden in einem auf der Erforschung des umfassenden empirischen Materials beruhenden theoretischen Prozeß gewonnen -, der die "wesentlichen Verhältnisse" in einem dialektischen gedanklichen Entwicklungsgang, der Analyse und Synthese umfaßt und unser Wissen vom

---

1 Ebenda.

Abstrakten zum Konkreten führt -, in ihrem Zusammenhang reproduziert. Das bedeutet natürlich auch, daß in der Regel die weitaus überwiegende Mehrzahl der von einem Individuum bei einem bestimmten Erkenntnisvorgang verwandten Begriffe nicht von ihm selbst und nicht bei diesem Erkenntnisvorgang erarbeitet wurde. Dies gilt auch für die Gewinnung neuer wissenschaftlicher Begriffe, denn bei der Untersuchung der Wirklichkeit, deren Ergebenisse sie sind, stützt sich der Forscher wiederum auf einen bestimmten Fundus bereits vorhandener Begriffe. In der Erkenntnis, in unserem Denken überhaupt und in der begrifflichen Kommunikation verwenden wir also Begriffe, die das Ergebnis eines sich historisch vollziehenden gesellschaftlichen Erkenntnisprozesses sind. Jedes Individuum muß sich in der Erkenntnis solcher Begriffe bedeien, die der Erfahrung des einzelnen Individuums vorausgehen, also vor seiner Erfahrung existieren.

4.6. Kants "a priori" und der reale Grund der Synthesis

Es fragt sich also, ob Kant nicht auch hier einen rationellen Gedanken entwickelt hat, wenn er die grundlegenden Begriffe, mit denen das Denken operiert, als etwas vor jeder Erfahrung Gegebenes, als Begriffe "a priori" faßt. Einem Materialisten fällt die allgemeine Antwort nicht schwer: aprioriscb können sie nicht sein, denn jeder Begriff ist das Ergebenis eines Erkenntnisprozesses, der auf bestimmte Weise die objektive Realität widerspiegelt. Von einem "a priori" im Sinne des "vor jeder Erfahrung" kann daher keine Rede sein. Und dennoch handelt es sich im Kantschen Apriorismus um einen Versuch, ein kompliziertes erkenntnistheoretisches Problem zu lösen. Dabei hat Kant dieses Problem weder in seinem realen Gehalt voll verstanden, noch es wissenschaftlich lösen können. Dafür hatten die Voraussetzungen gefehlt.

Das von Kant wirklich erahnte Problem besteht aber in folgendem. Eine Erkenntnistheorie, die die Erkenntnisse vor allem als Zusammenfassung des dem Individuum in seinen Sinnen

egebenen empirischen Mannigfaltigen auffaßt, muß unweigerlich
n eine Grenze kommen, wenn sie von den individuell erfaßten
inzeldaten zu allgemeingültigen, also objektive Notwendigkeit
nthaltenen Aussagen oder Theorien kommen will. Sie gerät
chon deshalb an eine Grenze, weil die Zusammenfassung empi-
isch gegebener Daten im Rahmen des Empirischen nicht in der
age ist, die inneren Zusammenhänge aufzudecken. Das Beispiel
rbeitslohn machte dies deutlich. Dazu kommt, daß das folg-
ich notwendige Vordringen von der Oberfläche zu den wesent-
ichen Verhältnissen nicht in einem individuellen Erkenntnis-
ang realisierbar ist. Dieser Schritt kann nur theoretischer
atur sein. Theoretische Arbeit aber ist grundsätzlich überin-
ividuell, also gesellschaftlich. Das ergibt sich schon daraus,
aß sie notwendig schon vorhandene wissenschaftliche Erkennt-
is zum Beispiel in Gestalt bestimmter Methoden, Begriffe,
heorien für die Erkenntnis der inneren Zusammenhänge des zu
rkennenden Gegenstandes mobilisieren und einsetzen muß.
ie theoretische Erkenntnis hat es also immer mit Voraussetzun-
gen zu tun, die über das individuelle Erkenntnisvermögen hin-
ausgehen und dieses erst zum Erkennen befähigen. Das trifft
elbstverständlich auf jede Erkenntnis, überhaupt auf jegli-
ches Denken zu. Man denke nur an die jeder individuellen Er-
fahrung vorangehende und diese bedingende Sprache. An der
theoretischen Erkenntnis artikuliert sich das Problem aber
besonders scharf. Diese Voraussetzungen sind in jedem Falle
das Ergebnis eines gesellschaftlichen Prozesses.

Kant war in seiner Lehre von den reinen Verstandesbe-
griffen gerade dieser Einsicht auf der Spur. In seiner Kon-
zeption eines transzendentalen Erkenntnisvermögens, das auf
Anschauungsformen und Begriffen a priori beruht, ringt Kant
darum, die über das Individuelle hinausgehenden, also prak-
tisch die gesellschaftlichen Voraussetzungen und Bedingungen
für die Erkenntnis des Notwendigen zu erfassen. Im Aprioris-
mus visiert Kant jene Momente der Erkenntnis an, die den
engen Kreis der individuellen Rezeption des zu Erkennenden
überschreiten, oder, um es mit Kant zu sagen, "transzendieren".

ist der Begriff des Transzendierens zu stark idealistisch
belastet, um etwa in die materialistische Erkenntnistheorie
gang zu finden. Sein Gebrauch im vorhergehenden Satz soll
deutlich machen, daß der Kantische Gedanke eines trans-
dentalen Erkenntnisvermögens, der bei ihm ganz im Idealis-
schen verbleibt, insofern einen fruchtbaren rationallen
anken enthält, als er darauf verweist, daß jede individu-
e Erkenntnis und jede unmittelbare Erfahrung auf einer die
ividuelle Erkenntnis und die unmittelbare Erfahrung grund-
zlich überschreitenden Basis beruht.

Kant war dieser Einsicht, wie gesagt, auf der Spur, wirk-
h erreicht hat er sie nicht. Sein Begriff des Transzenden-
len geht von einem Überschreiten jedweder Erfahrung aus und
ibt darum eine idealistisch verkehrende Umschreibung des
klichen Problems. Wenn Kant also die vor jeder Erfahrung
gebenen Begriffe der Synthesis des empirisch Mannigfaltigen
Grunde legt, dann handelt es sich bei diesen Begriffen
ht um den theoretischen Ausdruck einer bereits begriffenen
klichkeit, die zum Begreifen neuer Bereiche dient, sondern
eine überindividuelle formale Bedingung der Synthesis, die
einem idealistisch gefaßten ursprünglichen Vermögen zur
inen Synthesis wurzelt. Kant erblickte die Grundlage der
t Hilfe der Verstandesbegriffe zu vollziehenden Synthesis
cht in der Struktur der objektiven Realität, sondern in
r transzendentalen Einheit der Apperzeption. Die Verstandes-
griffe sind für ihn nicht die theoretisch verarbeitete und
nzentrierte Erfahrung des gesellschaftlichen Erkenntnispro-
sses, sondern als transzendentale Bedingung der Synthesis
ch der eigentliche Grund des jeweils Synthetischen.

Damit aber wird ein Grundmangel der Kantischen Konzep-
on der wissenschaftlichen Synthesis offenbar. Kant kann
n realen Ursprung und die wirklichen Voraussetzungen der
der Erkenntnis zu vollziehenden Synthesis und unseres Ver-
gens dazu nicht begreifen.

Während Kant diese Grundlage der Synthesis in einem Be-
ich jenseits der Erfahrung sucht und gefunden zu haben

glaubt, liegt sie in Wirklichkeit vor allem dort, wo gerade die Erfahrung ihren wirklichen Ausgangspunkt hat: im praktischen, gegenständlichen, materiellen Umgang der Menschen mit der objektiven Realität. In ihr analysiert der Mensch die objektive Realität praktisch, indem er sie in ihre tatsächlichen Bestandteile zerlegt, und er synthetisiert sie praktisch, wenn er seinen Zwecken gemäß Gegenstände produziert. Die Frage nach dem Schöpferischen in der Erkenntnis findet seine wirklich wissenschaftliche, d.h. immer auch materialistische Antwort nur im Zusammenhang mit der materiellen schöpferischen Tätigkeit, die die Gesellschaft in Gestalt der materiellen Produktion vollzieht. Hier liegt letztlich das Geheimnis der "tätigen Seite", um die Kant und die anderen Vertreter des klassischen bürgerlichen Idealismus in Deutschland stets kreisen, ohne das Problem in seinem Kern erfassen zu können. Die materielle Produktion ist die gegenständliche praktische Synthese im Hinblick auf einen von den Menschen gesetzten, letztlich aber wiederum objektiv determinierten Zweck. In engster Einheit mit ihr und als ein letztlich das praktische Handeln vermittelndes Moment dieser als gesellschaftlicher Prozeß verstandenen Synthese entwickelt sich auch die Fähigkeit zur Synthesis als einem geistigen Prozeß. Es handelt sich dabei um nur einen Spezialfall dessen, was der sowjetische Psychologe P.J.Galperin allgemein formulierte: "Der Gedanke als psychologische Erscheinung ist nichts anderes als eine gegenständliche Handlung, die auf die innere, geistige Ebene übertragen wurde und demnach in die innere Rede übergegangen ist"[1].

---

[1] P.J.Galperin, Psychologija myslenija i vesnie o postapcem formirovanii umstvennych dejstvij, in: Issledovanija v sovjetskoj psychologii, Moskau 1966, S.236

So ist die in der Erkenntnis zu vollziehende Synthese es Mannigfaltigen zum Begriff eines Gegenstandes letztlich uch durch die praktischen Erfordernisse der menschlichen ätigkeit bestimmt. Lenin hatte in seiner in der Arbeit "Noch inmal über die Gewerkschaften" enthaltenen Charakterisierung er dialektischen Logik auf diese Seite des Problems in allgemeiner Form hingewiesen, als er als ein Prinzip der dialektischen Logik formulierte: "Drittens muß in die vollständige Definition' eines Gegenstandes die ganze menschliche Praxis owohl als Kriterium der Wahrheit wie auch als praktische eterminante des Zusammenhangs eines Gegenstandes mit dem, as der Mensch braucht, eingehen"[1]. So stellt in der Tat die raxis der Klassenauseinandersetzung der Arbeiterklasse die ufgabe, den Arbeitslohn in seinen wesentlichen Zusammenhängen u begreifen. Das Ergebnis ist der von Marx entwickelte wissenschaftliche Begriff Arbeitslohn. Die praktischen Bedürfnisse der Bourgeoisie hingegen verlangen eine solche Definition des Arbeitslohnes, die nur die Oberflächenerscheinungen zusammenfaßt und damit das wesentliche Verhältnis verschleiert.

Aber auch in anderen, nicht durch gesellschaftliche Antagonismen gekennzeichneten Fällen geht die Praxis als Determinante mit in die Definition des Gegenstandes, also in die jeweilige synthetische Vereinigung des Mannigfaltigen ein. Bekannt ist jene Erläuterung, die Lenin in demselben Zusammenhang gegeben hatte: "Ein Glas ist unstreitig sowohl ein Glaszylinder als auch ein Trinkgefäß. Das Glas besitzt aber nicht nur diese zwei Merkmale oder Eigenschaften oder Seiten, sondern eine unendliche Zahl anderer Merkmale, Eigenschaften, Seiten, Wechselbeziehungen und 'Vermittelungen' mit der gesamten übrigen Welt"[2]. Für die Zusammenfassung bestimmter Seiten der objektiv real vorhandenen Mannigfaltigkeit zu einem der möglichen Gegenstände, die ein auch als Trinkglas

---

1 W.I.Lenin, Noch einmal über die Gewerkschaften, in: Werke, Bd.32, Berlin 1961, S.85

2 Ebenda, S.84

verwendbares Ding darstellen kann, ist der jeweilige praktische Umgang die entscheidende Determinante: "Brauche ich jetzt ein Glas als Trinkgefäß, so ist es für mich unwichtig zu wissen, ob seine Form ganz zylindrisch und ob es wirklich aus Glas gefertigt ist...Brauche ich dagegen ein Glas nicht zum Trinken, sondern zu einer Verwendung, für die jeder Glaszylinder taugt, so genügt mir auch ein Glas mit einem Sprung im Boden oder sogar ganz ohne Boden usw."[1].

Für die hier behandelte Problematik ist dabei zweierlei zu beachten. Einmal ist festzuhalten, daß natürlich die jeweils unterschiedlichen praktischen Determinanten immer nur die Zusammenfassung dessen bewirken können, was auch in der objektiven Realität zusammengeschlossen oder zusammenschließbar ist. Zum andern ergibt sich aus den Gedanken Lenins folgende Unterscheidung : Bleiben wir bei einer einzigen Determinante (oder nur einigen von vielen realisierbaren Determinanten) stehen, gelangen wir auch nur zu einer einseitigen eben durch diese einzige praktische Determinante bestimmten Zusammenfassung eines Mannigfaltigen. Das kann in einem bestimmten praktischen Zusammenhang sinnvoll sein, liefert aber noch keine vollauf objektive Erkenntnis. Streben wir hingegen danach, die "ganze menschliche Praxis" als Determinante in die Bestimmung des Gegenstandes mit aufzunehmen, dann erschließt er sich uns erst ganz in seiner Objektivität. Im ersten Falle bleiben wir immer im Rahmen einer empirischen und von einer gewissen Subjektivität nicht freien Erkenntnis und Bestimmung des Gegenstandes, während wir im zweiten Falle zu einem theoretischen Begreifen des Gegenstandes kommen, da wir erst hier zu einer vollauf objektiven Erkenntnis gelangen und theoretische Erkenntnis sich vollständige Objektivität zum Ziele setzt.

Diesen Schritt zur theoretischen Erkenntnis im strengen Sinne dieses Wortes vollzieht bewußt die Dialektik. Lenin

---

[1] Ebenda, S.84 f.

schrieb in demselben Zusammenhange: "Die dialektische Logik verlangt, daß wir weitergehen. Um einen Gegenstand wirklich zu kennen, muß man alle seine Seiten, alle Zusammenhänge und 'Vermittelungen' erfassen und erforschen. Wir werden das niemals vollständig erreichen, die Forderung der Allseitigkeit wird uns aber vor Fehlern und vor Erstarrung bewahren"[1]. Darum muß theoretisches Erkennen notwendig dialektisch sein.

Daraus erhellt auch, warum wir zumindest in den Gesellschaftswissenschaften und in der Philosophie erst vom Standpunkt einer Klasse aus zur theoretischen Erkenntnis im vollen Sinne dieses Wortes vorstoßen, die als materiell produzierende und ihrer objektiven Lage nach rückhaltlos revolutionäre Klasse, die "ganze menschliche Praxis" trägt. Im Unterschied zur Arbeiterklasse, die allein diese Bedingungen erfüllt, verkörpert die Bourgeoisie nur eine engstirnige Praxis, die einseitig auf die Produktion und Realisation von Profit und die Sicherung ihrer priveligierten gesellschaftlichen Stellung gerichtet ist. Daher konnte sie auch nie zur vollauf theoretischen Erfassung der Wirklichkeit vorstoßen. Der gerade zitierte Arbeitslohn ist nur ein Beispiel. Übrigens ergibt sich daraus, daß Objektivität und Parteilichkeit für die Arbeiterklasse wechselseitig aufeinander verweisen, also untrennbar miteinander verbunden sind.

Die von einem einseitigen praktischen Standpunkt aus vollzogene geistige Synthese geht also nicht auf die Totalität der inneren und äußeren Zusammenhänge, die diesen Gegenstand in seinem Wesen und seiner Eigenbewegung bestimmen. Die von ihr erfaßten Zusammenhänge bleiben mehr oder weniger abstrakt. Konkrete Zusammenhänge beinhalten nicht das einfache Zusammensein verschiedener Gegenstände oder Elemente, sondern die realen Vermittlungen der Elemente eines Gegenstandes, also ihr Sichbedingen, Einanderhervorbringen, die real sich vollziehenden Übergänge der Elemente eines Gegenstandes und dieses Gegenstandes im Verhältnis zu anderen. Abstrakte Zusammenhänge beinhalten nur das Zusammensein in seiner Abstraktion von

---

[1] Ebenda, S.85.

en realen Vermittlungen. Die konkrete Erfassung eines Gegen-
tandes verlangt nun in Übereinstimmung mit der Marxschen
estimmung des Konkreten die Erfassung der Gesamtheit der ver-
ittelnden Zusammenhänge, da sie erst in diesem Zusammenhang
n ihrer Konkretheit erfaßt werden können. Der einseitige
tandpunkt erfaßt daher, weil er nicht auf diese Gesamtheit
eht, nur die abstrakten Zusammenhänge oder die Gegenstände
n ihrer Abstraktion. Die darauf aufbauende Begriffsbildung
st daher nur formaler Natur, da sie die realen Vermittlungen
nd damit den konkreten Zusammenhang nicht mit erfaßt. Die Ab-
traktion vom konkreten Zusammenhang läßt aber nur die Form
es Zusammenseins übrig. Lenin spricht in demselben Zusammen-
ang auch von formalen Definitionen und weist zugleich auf
en Zusammenhang zwischen solchen formalen Definitionen" und
em empiristischen Standpunkt hin: "Die formale Logik...
ammt die formalen Definitionen, wobei sie sich von dem leiten
ißt, was am Üblichsten ist oder was am häufigsten in die
ugen springt und beschränkt sich darauf"[1]. Letzteres liegt
icht an der formalen Logik. Auch ist nicht sie es, die sich
uf das "Üblichste" beschränkt. Aber es ist jener Denker, der
usschließlich die formallogischen Denkbestimmungen kennt, der
olglich beim Untersuchen der objektiven Realität, da die for-
ale Logik sich nicht mit den konkreten Zusammenhängen befaßt,
eder keinen Wegweiser verfügt, über die abstrakten Zusammen-
änge hinauszukommen. Ohne zu den konkreten Zusammenhängen, zu
en realen "Vermittelungen", wie Lenin sagt, vorzustoßen, ist
r gezwungen, das "in die Augen springende", das "Üblichste",
der um es mit Marx zu sagen, was "gang und gäbe" ist, zu
ehmen. Da dieses aber von den realen Vermittlungen weitgehend
bstrahiert ist, kann es vorwiegend nur in der Form des Zusam-
enseins (das Zusammensein ist die abstrakte Form der realen
ermittlung, des konkreten Zusammenhanges) und damit nur for-
al genommen werden. Diese formale Seite ist eine notwendige
nd überaus wichtige Bedingung jeder Erkenntnis, aber sie

---

[1] Ebenda.

reicht für die theoretische Erkenntnis nicht aus, da die Synthesis des Konkreten notwendig über sie hinausgeht. Die im Empirischen verbleibende, nicht zu den realen Vermittlungen fortschreitende Synthese führt nach Lenin zu eklektischen Definitionen: "Nimmt man dabei zwei oder mehrere verschiedene Definitionen und vereinigt diese ganz zufällig...so erhalten wir eine eklektische Definition, die auf verschiedene Seiten des Gegenstandes hinweist und sonst nichts"[1]. Der Gefahr einer solchen zufälligen Vereinigung ist der empiristische Standpunkt stets ausgesetzt, weil er ohne Erfassung der konkreten, vermittelnden Zusammenhänge hinsichtlich des Notwendigen in der Erscheinungen eben im Dunkeln tappt.

Kant hat daher Recht, wenn er die Fähigkeit zur Synthesis im Hinausgehen über den empiristischen Standpunkt zu ergründen sucht. Aber er irrt, wenn er den Grund der Synthesis in jenen Kategorien sucht, die nach seiner Auffassung den verschiedenen Urteilsformen der modifizierten aristotelischen Logik zugrunde liegen. Er sucht damit den Ausweg gerade in jenen formalen Denkbestimmungen, die für sich genommen, also wenn wir uns auf sie beschränken, eben doch auf den empiristischen Standpunkt zurückführen, oder, wenn wir sie von der Erfahrung völlig lösen, zu einem reinen Formalismus oder gar zu einem Scheinreich der reinen Ideen führen. Daher kann ihm weder die angestrebte Synthesis von Empirie und Ratio gelingen, noch vermag er die Synthesis des Mannigfaltigen wirklich als Synthesis des Konkreten im Sinne der Dialektik zu fassen. So gelangt er zu dem für die Synthesis des Konkreten entscheidenden Zusammenhang, dem objektiven Widerspruch erst da, wo er auf rein idealistische Weise über die Erfahrung überhaupt hinausgeht, nämlich im Bereich der Vernunftideen. Und auch dort werden sie zwar in ihrem notwendigen Vorhandensein im menschlichen Denken und in diesem Kantischen Sinne in ihrer Objektivität gezeigt, aber zugleich doch auch als formallogische und daher auch formallogisch eliminierbar gefaßt. Das

---

1 Ebenda.

liegt nicht zuletzt daran, daß Kant den Zusammenhang von geistiger Synthese und praktisch schöpferischer Synthese in der materiellen Arbeit philosophisch nicht reflektiert. Die Praxis als materielle Produktion, als gesellschaftlich vollzogene schöpferische Veränderung und Gestaltung der Welt fällt im Grunde genommen aus seiner Erkenntnistheorie heraus. Praktisch ist für ihn nur die Frage nach dem Bestimmungsgrund des Willens. Daran ändert auch der Umstand nichts, daß die gegenständliche Tätigkeit des Menschen in seiner Philosophie zuweilen angesprochen wird, wie zum Beispiel in der "Kritik der Urteilskraft", und daß er dort auch eine Analogie zwischen zweckmäßiger menschlicher Tätigkeit und Naturzweck feststellt. Das Vermögen zur Synthesis in der Erkenntnis wird von ihm in keinem inneren Zusammenhang mit der materiellen Arbeit gesehen und schon gar nicht als in dieser wurzelnd betrachtet. Er ist noch weit davon entfernt, in der geistigen Synthese die "auf die innere, geistige Ebene übertragene"[1] gegenständliche Synthese zu erkennen und zu verstehen, daß die geistige Synthesis letztlich ein die praktische Tätigkeit vermittelndes Moment in jener umfassenden synthetischen Tätigkeit ist, die materielle Produktion heißt und mit der die Menschheit sich je nach historischen Bedingungen eine ihr gemäße Welt gestaltet.

Weil er diesen Zusammenhang noch nicht begreifen kann, ist es ihm auch nicht möglich, auf die für ihn entscheidende Frage: wie sind synthetische Urteile a priori, oder Lichtkantisch ausgedrückt, wie ist konkretes Wissen in seiner Notwendigkeit möglich, eine wirklich konkrete Antwort zu geben. Die Antwort bleibt abstrakt, wenn er den eigentlichen Grund zu diesem Vermögen der Synthesis in der transzendentalen Einheit der Apperzeption erblickt. Abstrakt deshalb, weil er damit wohl das Vorhandensein von außerhalb der individuellen Erkenntnisfähigkeit liegenden Voraussetzungen der Erkenntnis des Konkreten oder der Synthesis anerkennt, zugleich aber

---

[1] Vgl. mit dem aus der Arbeit P.J.Galperins auf S.87 dieser Arbeit angeführten Zitat.

von ihren konkreten Voraussetzungen und Bedingungen abstrahiert. Die Lehre von den reinen Verstandesbegriffen a priori, die die jeweiligen Formen der Synthesis ermöglichen sollen, abstrahiert von drei grundlegenden realen Voraussetzungen synthetischer Erkenntnis.

Erstens abstrahiert Kant von der gerade genannten praktischen materiellen Tätigkeit der Menschen. Eine wissenschaftliche Fassung dieser Voraussetzung war in der Tat auch erst von einer Position aus möglich, wie sie von Marx und Engels einige Jahrzehnte später in der "Deutschen Ideo-logie" formuliert worden war: "Die Produktion der Ideen, Vorstellungen, des Bewußtseins ist zunächst unmittelbar verflochten in die materielle Tätigkeit und den materiellen Verkehr der Menschen, Sprache des wirklichen Lebens"[1]. Ohne diesen Standpunkt muß die Erkenntnis entweder als mehr oder weniger passive Widerspiegelung der objektiven Realität in einem individuellen Erkenntnissubjekt, das die Empfindungen und Wahrnehmungen nur vergleichend oder systematisierend kombiniert, gefaßt werden, also nicht als "Produktion der Ideen, Vorstellungen, des Bewußtseins" (Unterstreichung von mir, F.K.), oder die Erkenntnis wird wohl als Produktion, aber als geistige Produktion der konkreten Wirklichkeit selbst verstanden. Die Kantische Erkenntnistheorie ist ein Spezialfall der zuletzt genannten Auffassung.

Wenn Kant also das Denken als einen aktiven schöpferischen Prozeß faßt, ohne die praktische Tätigkeit des Menschen, also den übergreifenden schöpferischen Prozeß als Grundlage der schöpferischen Denktätigkeit, wie sie sich in der Synthesis der Erkenntnis manifestiert, zu begreifen, muß er mit der Subjektivierung der ganzen Erkenntnisgrundlage den Preis für

---

1 K.Marx/F.Engels, Die deutsche Ideologie, in: Werke, Bd.3, Berlin 1958, S.26.

2 I.Kant, Prolegomena, S.96.

diese Konzeption vom Denken als einem schöpferischen Vermögen bezahlen. In dieser Subjektivierung liegt auch jene Verkehrung, die darin besteht, daß im Kantischen Konzept von der produktiven Verstandesarbeit die Produktion der Ideen nicht in die materielle Tätigkeit verflochten ist, sondern umgekehrt die materiellen Grundlagen des menschlichen Lebens in ihrer gegenständlichen Konkretheit in die Verstandestätigkeit als deren Produkt verflochten sind. Nach Kant ist bekanntlich die Natur selbst nur "vermittels der Beschaffenheit unseres Verstandes"[1].

Eine solche Verkehrung hat natürlich neben erkenntnistheoretischen Schwierigkeiten auch soziale Wurzeln zur Grundlage, durch die die erkenntnistheoretischen Schwierigkeiten in der Regel erst Keim für ein verkehrtes philosophisches System werden. Hier sei nur auf jenen wichtigen geschichtlichen Umstand hingewiesen, der uns schon mehrfach beschäftigte. Kant, wie auch andere bürgerliche Philosophen, konnte auf der Suche nach den wirklichen Voraussetzungen schöpferischen Denkens unter anderem deshalb nicht zu dessen wichtigster Grundlage vordringen, weil er geistig eine Klasse repräsentierte, die die materielle Tätigkeit nur soweit als Grundlage ihres eigenen Daseins fassen kann, als sie es auch ist, nämlich als für sie fremde, von Angehörigen anderer Klassen ausgeübte Tätigkeit. Die Tätigkeit als materielle Arbeit erscheint der sich formierenden Bourgeoisie, die ihren eigenen Lebensinhalt für den eigentlichen Lebensinhalt hält, nur als ein Moment, welches nicht Grundlage und wesentlicher Inhalt des Lebens der Gesellschaft ist, sondern nur ein Moment auf dem Wege zu Zielen, die außerhalb der materiellen Tätigkeit liegen.

Damit soll nicht gesagt werden, daß Kant etwa diesen realen, in den sozialökonomischen Verhältnissen liegenden gesellschaftlichen Tatbestand bewußt in seiner Erkenntnistheorie reflektiert habe. Darauf kommt es auch gar nicht an. Vielmehr ging objektiv aus der materiellen Lage der Bourgeoisie eine bestimmte allgemein verbreitete, wenn auch solcher

---

[1] „I.Kant, Prolegomena, S.96.

von vielen nicht bewußt reflektierte Auffassung vom gesellschaftlichen Stellenwert der materiellen Arbeit hervor, die in jenes geistige Milieu einging, welches die Klasse unausweichlich umgibt und von dem die verschiedensten Arbeiten der intellektuellen Vertreter dieser Klasse mitgeprägt werden.

Zweitens abstrahierte Kant neben der materiellen Praxis vom gesellschaftlichen Charakter der Erkenntnis. Die gesellschaftliche Natur der Erkenntnis zu begreifen, hätte auch verlangt, die Bedeutung der materiellen Produktion für die Erkenntnis zu verstehen, weil sie allen gesellschaftlichen Lebensäußerungen zugrunde liegt und kein gesellschaftlicher Prozeß in seiner Gesellschaftlichkeit wirklich verstanden werden kann, ohne daß ihre determinierende Rolle begriffen wird. Aus der ersten Abstraktion ergibt sich diese zweite also folgerichtig. Genau gesagt, abstrahiert Kant nicht vom gesellschaftlichen Charakter der Erkenntnis überhaupt, sondern von ihm in seiner konkreten Gestalt. Sein Apriorismus ist gerade ein Versuch, den überindividuellen Charakter der Erkenntnis zu fassen. Ohne aber diejenigen gesellschaftlichen Prozesse begriffen zu haben, in die die Erkenntnis unmittelbar oder mittelbar verflochten ist, kann ihn Kant nur in seiner Abstraktion nehmen. Sein Apriorismus bringt ganz abstrakt und idealistisch verkehrend die Tatsache zum Ausdruck, daß im gesellschaftlichen Produktionsprozeß und in der gesellschaftlichen Kommunikation sich alle jene Instrumentarien herausbilden, ohne die Erkenntnis nicht möglich ist. Dazu gehören selbstverständlich die allgemeinen Begriffe und Kategorien, die von der Menschheit in jeweils historisch und sozial verschiedenen Formen im stets gesellschaftlich sich vollziehenden Umgang mit der natürlichen und sozialen Umwelt ausgearbeitet wurden. Da sie also der individuellen Erfahrung vorausgehen, könnte hier von einem relativen "a priori" gesprochen werden. Ein solcher Begriff kann aber nur dazu dienen, den rationellen Anliegen des Kantschen Apriorismus zu verdeutlichen. Ohne Anführungsstriche sollte er lieber nicht

verwandt werden, da es im Zusammenhang mit der philosophiegeschichtlichen Tradition eben doch vor jeder Erfahrung meint.

Drittens abstrahiert Kant vom geschichtlichen Charakter der Erkenntnis, obgleich sein Apriorismus geradezu auf die Historizität unseres Erkenntnisvermögens verweist. Aber es handelt sich um ein Verweisen von einem Standort aus, von dem aus der Historismus in der Erkenntnistheorie noch nicht zu sehen ist. Für den dialektischen Materialismus ergibt sich der erkenntnistheoretische Historismus zwangsläufig aus den vorher genannten Erkenntnisbedingungen, von denen Kant abstrahiert. Jede Generation übernimmt von ihren Vorgängern ausgearbeitete Fähigkeiten und geistige Instrumentarien einschließlich eines bestimmten Begriffsapparates und der Sprache überhaupt. Sie eignet sie sich an, wobei sie sie dem jeweiligen Stand der Produktivkräfte und dem Charakter der Produktionsverhältnisse nach modifiziert. Im Zusammenhang mit großen Umwälzungen in der gesellschaftlichen Basis und im Überbau werden dann auch diese Instrumentarien notwendig einer revolutionären Umwälzung unterworfen. Aber auch bei einer solchen Umwälzung beziehen wir uns auf deren Voraussetzungen, indem wir sie revolutionieren.

In Kants Apriorismus wird gerade diese geschichtliche Vorgegebenheit des Erkenntnisapparates erahnt. Mehr aber auch nicht. Für Kant ist das Erkenntnisvermögen als transzendentale Bedingung dem erkennenden Individuum wohl vorgegeben, aber nicht historisch geworden. Daher stellt sich ihm auch nicht die zur Klärung der von ihm selbst so entschieden aufgeworfenen Problematik notwendig zu beantwortende Frage: Wie erfolgt die Aneignung und Reproduktion jener Erkenntnisfähigkeiten, die sich im Verlaufe der gesellschaftlichen Entwicklung gebildet haben, bei der Formierung des Erkenntnisvermögens des Individuums. Damit aber bleibt seine Frage nach dem Wie der Möglichkeit notwendigen synthetischen Wissens abstrakt gestellt. Ohne diese auf den historischen Werdegang des Erkenntnisvermögens verweisende und in ihm wurzelnde Frage

konkret gestellt und beantwortet zu haben, sah Kant sich gezwungen, dieses Vermögen, soweit es sich auf einen notwendigen Erkenntnisinhalt bezieht, einfach als vor jeder Erfahrung gegeben anzunehmen.

4.7. Das transzendentale Subjekt

Diese dreifache Abstraktion beinhaltet eine abstrakte Fassung des Erkenntnissubjekts. Kants Subjekt ist kein materiell tätiges, die Natur in ihrer Materialität umgestaltendes und schöpferisch formierendes Subjekt. Dies führt unmittelbar dazu, daß das Kantsche Subjekt kein gesellschaftliches Subjekt ist und sich nicht historisch entwickelt. Dabei will Kant gerade ein Subjekt, das den engen Rahmen des rein Individuellen überschreitet. Da er aber auf Grund seiner Klassenposition nicht in der Lage ist, das wirkliche Subjekt zu erkennen, nämlich die zu Klassen vereinten und materiell tätigen Menschen, muß er zu einer höchst künstlichen und letztlich idealistischen Konstruktion eines überindividuellen Subjekts greifen.

Das Erkenntnissubjekt ist für Kant ein transzendentales Subjekt. Der Begriff "transzendental" dient bei Kant bekanntlich dazu, die jeder Erfahrung, mithin auch jeder Erkenntnis vorausgehenden allgemeinen und notwendigen Bedingungen der Erkenntnis zu bezeichnen. Das Subjekt bei Kant ist in diesem Sinne "Bewußtsein, das alle Begriffe begleitet"[1], ein "Ich, oder Er, oder Es (das Ding), welches denkt"[2]. Durch dieses Ich wird nach Kant "nun nichts weiter als ein transzendentales Subjekt der Gedanken vorgestellt = X, welches nur durch die Gedanken, die seine Prädikate sind, erkannt wird und wovon wir, abgesondert, niemals den mindesten Begriff haben können"[3].

---

1 Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft, S.421.

2 Ebenda.

3 Ebenda.

Kant wendet sich ausdrücklich dagegen, dieses Subjekt als eine Substanz anzusehen. In den Prolegomena heißt es: "Nun scheint es, als ob wir in dem Bewußtsein unserer selbst (dem denkenden Subjekt) dieses Substanziale haben, und zwar in einer unmittelbaren Anschauung; denn alle Prädikate des innern Sinnes beziehen sich auf das Ich, als Subjekt, und dieses kann nicht weiter als Prädikat irgend eines anderen Subjekts gedacht werden. Also scheint hier die Vollständigkeit in der Beziehung der gegebenen Begriffe als Prädikate auf ein Subjekt, nicht bloß Idee, sondern der Gegenstand, nämlich das absolute Subjekt selbst, in der Erfahrung gegeben zu sein. Allein diese Erwartung wird vereitelt. Denn das Ich ist gar kein Begriff, sondern nur Bezeichnung des Gegenstandes des inneren Sinnes, sofern wir es durch kein Prädikat weiter erkennen, mithin kann es zwar an sich kein Prädikat von einem anderen Dinge sein, aber ebensowenig auch ein bestimmter Begriff eines absoluten Subjekts, sondern nur, wie in allen anderen Fällen, die Beziehung der inneren Erscheinungen auf das unbekannte Subjekt derselben"[1]. Kant wendet sich also gegen die Annahme einer besonderen geistigen Substanz, die als Subjekt der Vorstellungen und Gedanken fungiert. Diese Auffassung ist vor allem gegen den rationalistischen Idealismus gewandt, der weitgehend eine gesonderte geistige Substanz angenommen hatte. Diese Stoßrichtung verbindet ihn mit dem Kampf auch der Materialisten des 18. Jahrhunderts gegen die Lehre von der geistigen Substanz als besonderem Subjekt des Denkens.

Zugleich aber grenzt sich Kant bewußt und scharf von jedweder materialistischen Auffassung in dieser Frage ab und verurteilt sich dadurch schließlich zu einem unfruchtbaren Agnostizismus. Wir haben gerade gesehen, daß Kant davon ausgeht, daß das transzendentale Subjekt der Gedanken nur durch die Gedanken, die seine Prädikate sind, erkannt werden kann.

---

1 Immanuel Kant, Prolegomena, S.136.

Vom Denken selbst sagt Kant in der ersten Ausgabe der "Kritik der reinen Vernunft": "Das Denken, für sich genommen, ist bloß die logische Funktion, mithin lauter Spontaneität der Verbindung des Mannigfaltigen einer bloß möglichen Anschauung"[1]. Das transzendentale Subjekt, das Ich, kann daher für Kant auch nur die logische Einheit des Gedankens sein. So schreibt er in der zweiten Auflage der "Kritik der reinen Vernunft" ausdrücklich: "Weil ferner die einzige Bedingung, die alles Denken begleitet, das Ich, in dem allgemeinen Satze Ich denke, ist, so hat die Vernunft es mit dieser Bedingung, sofern sie unbedingt ist, zu tun. Sie ist aber nur die formale Bedingung, nämlich die logische Einheit eines jeden Gedankens, bei dem ich von allem Gegenstande abstrahiere"[2]. Was dem Denken nach Kant also zugrunde liegt, ist die Einheit des Denkens, in dem das Mannigfaltige auf bestimmte Weise synthetisch zusammengefaßt wird, die logische Struktur, kraft derer das Mannigfaltige in synthetische Einheit gebracht wird. Das Überschreiten des individuellen Subjekts reduziert sich für Kant darauf, die allgemeine logische Grundlage, die vor allem mit den logischen Funktionen und Kategorien gegeben ist, als jene einheitliche Grundlage anzusehen, die das Denken als notwendiges und allgemeines Denken ausweist. Wenn Kant also das transzendentale Subjekt in der Identität des Bewußtseins erblickt, so meint er damit nicht das individuelle Bewußtsein, sondern er meint die allgemeine formallogische Grundlage des Denkens. In der "Kritik der reinen Vernunft" findet dies in folgenden Bestimmungen seinen deutlichen Ausdruck: "Es ist also die Identität des Bewußtseins meiner selbst in verschiedenen Zeiten nur eine formale Bedingung meiner Gedanken und ihres Zusammenhanges, beweist aber gar nicht die numerische Identität meines Subjekts, in welchem, ohnerachtet

---

1 Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft, S.480 b.

2 Ebenda, S.490.

der logischen Identität des Ich, doch ein solcher Wechsel vorgegangen sein kann, der es nicht erlaubt, die Identität desselben beizubehalten; obzwar ihm immer noch das gleichlautende Ich zuzuteilen, welches in jedem anderen Zustande, selbst der Umwandlung des Subjekts, doch immer den Gedanken des vorhergehenden Subjekts aufbehalten und so auch dem folgenden überliefern könnte"[1].

Kant sucht hier deutlich nach der überindividuellen Grundlage des Denkens, aber er dringt zur wirklichen Grundlage nicht vor. Er sieht nicht, daß diese nur im gesellschaftlichen und historischen Charakter des Erkenntnisprozesses gefunden werden kann. Daher nimmt das Hinausgehen über das Individuelle, da er nicht zur realen in materiellen Prozessen und Verhältnissen wurzelnden gesellschaftlichen Grundlage der Erkenntnis kommt, einen eindeutig idealistischen und damit unwissenschaftlichen Charakter an. Kant selbst ist der Meinung, daß sein transzendentaler Idealismus kein Idealismus im eigentlichen Sinne sei, da er ja nur die transzendentale Idealität der Erkenntnisvoraussetzungen in Gestalt der Formen der sinnlichen Anschauung und des Denkens des Verstandes behaupte. In Wirklichkeit ist dies eine eindeutig idealistische Auffassung, da die Reduktion der Voraussetzungen der Erkenntnis ausschließlich auf eine jedem einzelnen Erkenntnissubjekt vorgegebene ideelle Form bereits die idealistische Beantwortung der Grundfrage der Philosophie beinhaltet. Wenn Kant daher die allgemeine Voraussetzung des Denkens in einer allgemeinen überindividuellen logischen Struktur, mit deren Hilfe die Mannigfaltigkeit im Denken zusammengefaßt wird, sucht, ist dieser Gedanke in seiner allgemeinen Form nicht falsch. Einer der Verdienste Kants besteht sogar gerade darin, auf diese allgemeine Grundlage aufmerksam gemacht und in diesem Sinne primitiv psychologisierenden Erkenntnislehren entgegengetreten zu sein. Aber diese richtige Erkenntnis kann bei Kant auf Grund seiner idealistischen Beantwortung der Grundfrage der Philosophie nicht

---

[1] Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft, S.###a.

wirklich fruchtbar werden. Selbstverständlich ist Denken nur auf einer allgemeinen logischen Grundlage möglich, die für jedes Denken verbindliche Gesetze und Regeln enthält. Aber Kant stellt überhaupt nicht die Frage nach der Herkunft und der realen Grundlage dieser allgemeinverbindlichen logischen Basis jedes Denkens. Dies gilt in zweierlei Beziehung.

Erstens kann Kant überhaupt nicht erkennen, daß die logischen Strukturen letztendlich Widerspiegelungen der realen Strukturen der materiellen Welt sind. Dies kann er eben nicht, weil er die materialistische Widerspiegelungstheorie ablehnt. Ohne diese aber bleibt der Ursprung und die reale Grundlage der logischen Strukturen des Denkens notwendig im Dunkeln. Es ist daher ohne Anerkennung des materialistischen Gedankens der Widerspiegelung auch nicht möglich, das Subjekt des Erkenntnisprozesses, ohne seine Mystifizierung theoretisch in den Griff zu bekommen. Zweitens ergibt sich daraus, daß er auch nicht sehen kann, daß diese logische Grundlage keineswegs etwas so selbstverständliches im Denken aller Menschen ist, wie Kant annimmt. Da die Widerspiegelung der objektiven Realität im menschlichen Denken ein gesellschaftlich und historisch jeweils bestimmter Prozeß ist, der sowohl durch den Stand der Produktivkräfte, durch den allgemeinen Stand der wissenschaftlichen Erkenntnis als auch durch die sozialen, ökonomischen und politischen Verhältnisse und Prozesse einer jeden Epoche bestimmt wird, ist auch diese Grundlage einer ständigen historischen Veränderung unterworfen und hängt in ihrer jeweiligen historischen Gestalt sehr wohl von den genannten Bedingungen ab. Selbstverständlich - und dies erleichtert die Selbsttäuschung des ahistorischen Standpunktes in der Erkenntnistheorie - verfügt das Denken in einem jeden historischen Zeitraum über bestimmte allgemeingültige, richtiges Denken, auf das ja in einem gewissen Maße jedes Individuum und jede gesellschaftliche Klasse angewiesen ist, ermöglichende logische Instrumentarien. Dies gilt in erster Linie für die formale Logik, deren Instrumentarium auf Grund ihres formalen

Charakters von allen gesellschaftlichen Kräften benötigt wird, genutzt und für inhaltlich sehr unterschiedliche Aufgaben und Zwecke eingesetzt werden kann. Dies gilt schon in einem sehr viel geringeren Maße für das Instrumentarium der dialektischen Logik, weil diese viel stärker mit weltanschaulichem Inhalt verbunden ist und daher viel mehr vom jeweiligen Klasseninhalt des Denkens einer Epoche abhängt. Kant hat daher - auch bei der Begründung seiner transzendentalen Logik letztlich doch in erster Linie das Instrumentarium der formalen Logik im Auge. Dazu kommt aber, daß auf Grund der wissenschaftsgeschichtlichen Situation Kant der Meinung war, daß die formale Logik in ihren Grunderkenntnissen etwas seit altersher bereits festgefügtes darstelle, das in Vielem außer jeder Diskussion stehe. Man muß dabei bedenken, daß Kant die spätere stürmische Entwicklung der modernen formalen Logik noch nicht ahnen konnte.

So kommt es, daß Kant auf idealistische und unhistorische Weise von einer nicht näher erklärbaren allgemeinen logischen Grundlage ausgeht, die jedem Denken als formale Bedingung zugrunde liegt nämlich den Formen der Erkenntnis, in der sinnlichen Anschauung Zeit als Form des Innern und Raum als Form des äußeren Sinnes und den Kategorien als Formen des begrifflichen Denkens. Da diese Formen aber nicht als Widerspiegelung der objektiven Realität und folglich auch nicht als Ergebnis eines gesellschaftlichen und historischen Prozesses der Aneignung der Wirklichkeit durch die Gesellschaft verstanden werden, sind sie eine gewisse sich nur aus sich selbst zu erklärende Idealität, die die Wirklichkeit erst hervorbringt. Für Kant handelt es sich nicht um Formen, mit deren Hilfe sich das materielle wesen Mensch die materielle Wirklichkeit geistig aneignet. Sie beziehen sich vielmehr auf ein Subjekt, das Kant als rein logisches Subjekt bezeichnet, von dem er nichts weiter aussagen wenn als daß die Vorstellungen und Gedanken eben logisch auf ein Subjekt bezogen werden müssen, das also logisch als Subjekt gedacht

werden muß. Soweit es näher bestimmt wird, geschieht dies nur als Selbstbewußten überhaupt, genauer dessen Einheit, nämlich als die transzendentale Einheit der Apperzeption. "Die synthetische Einheit des Bewußtseins", heißt es in der ersten Fassung der "Kritik der reinen Vernunft", "ist also eine objektive Bedingung aller Erkenntnis, nicht deren ich bloß selbst bedarf, um ein Objekt zu erkennen, sondern unter der jede Anschauung stehen muß, um für mich Objekt zu werden, weil es auf eine andere Art, und ohne diese Synthesis, das Mannigfaltige sich nicht in einem Bewußtsein vereinen würde"[1]. Also diese Einheit des Bewußtseins überhaupt liegt letztlich der Erkenntnis und im Sinne von Kant auch der Entstehung der Objekte zugrunde. Diese Einheit hat nach Kant ihren Grund in dem, was er die reine Synthesis der Einbildungskraft nennt. Das besagt bei ihm eine solche Synthesis, die nur die Synthesis des Mannigfaltigen vor jeder Erfahrung beinhaltet. "Also ist das Prinzipium der notwendigen Einheit der reinen (produktiven) Synthesis der Einbildungskraft vor der Apperzeption der Grund der Möglichkeit aller Erkenntnis, besonders der Erfahrung"[2]. Über die Einheit der Apperzeption und die transzendentale Synthesis der Einbildungskraft vermag Kant bei der Begründung der Erkenntnisfähigkeit nicht hinauszugehen. Die Kategorien als Formen der synthetischen Vereinigung des Mannigfaltigen haben hier ihren Ursprung. Soweit Kant darüber hinaus das Subjekt dieses Prozesses, den Träger der Erkenntnis, charakterisiert, weiß er im Grunde genommen nicht mehr zu sagen, als daß zum Erkenntnisprozeß logisch ein Subjekt gedacht werden muß, das wir aber nicht erkennen, dessen Annahme nur eine transzendentale Bedingung der Erkenntnis ist. Wir kennen nur sein Prädikat, nämlich die Gedanken und die in der Einheit der transzendentalen Apperzeption und reinen Synthesis der Einbildungskraft wurzelnde Fähigkeit der Zusammenfassung des Mannigfaltigen im Gedanken. In zusammengefaßter

---

[1] Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft S.183.

[2] Ebenda, S.204.

Form hat Kant selbst dies so formuliert: "Wollen wir nun den inneren Grund dieser Verknüpfung der Vorstellungen bis auf denjenigen Punkt verfolgen, in welchem sie zusammenlaufen müssen, um darin allererst Einheit der Erkenntnis zu einer möglichen Erfahrung zu bekommen, so müssen wir von der reinen Apperzeption anfangen...Wir sind uns a priori der durchgehenden Identität unserer selbst in Ansehung aller Vorstellungen, die zu unserem Erkenntnis jemals gehören können, bewußt, als einer notwendigen Bedingung der Möglichkeit aller Vorstellungen, (weil diese in mir doch nur dadurch etwas vorstellen, daß sie mit allen andern zu einem Bewußten gehören, mithin darin wenigstens müssen verknüpft werden können). Dies Prinzip steht a priori fest und kann das transzendentale Prinzip der Einheit alles Mannigfaltigen unserer Vorstellungen (mithin auch in der Anschauung) heißen. Nun ist die Einheit des Mannigfaltigen in einem Subjekt synthetisch; also gibt die reine Apperzeption ein Prinzipium der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen in aller möglichen Anschauung an die Hand"[1]. Also alles Inhaltliche, was Kant über das Erkenntnissubjekt zu sagen weiß, ist die synthetische Einheit des Mannigfaltigen.

Dies ist an sich nicht unwichtig. Die Fähigkeit zur Synthesis ist in der Tat ein wichtiges Moment der Charakterisierung des Erkenntnissubjekts und des Menschen als Subjekt seiner Tätigkeit. Bei Kant aber wird darüber hinaus die Möglichkeit einer weiteren theoretischen Erfassung des Subjekts und des Objekts der Erkenntnis grundsätzlich negiert. "Das transzendentale Objekt", lesen wir in der "Kritik der reinen Vernunft", "welches den äußeren Erscheinungen, imgleichen das, was der inneren Anschauung zugrunde liegt, ist weder Materie, noch ein denkend Wesen an sich selbst, sondern ein uns unbekannter Grund der Erscheinungen, die den empirischen Begriff von der ersten sowohl als der zweiten Art an die Hand geben"[2].

---

1 Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft, S.202

2 Ebenda, S.466a.

Kant wendet sich hier sowohl gegen die Annahme der Existenz der Materie als auch eines für sich existierenden geistigen, denkenden Wesens als Subjekt des Weltganzen. Kant meint hiermit über dem Materialismus und Idealismus zu stehen, in Wirklichkeit handelt es sich hier um eine ins agnostizistische gewandte Form des Idealismus. Wenn Kant meint, daß wir dasjenige, was letztlich den inneren Anschauungen, also dem, woraus der Verstand mit Hilfe der Synthesis die Welt der Objekte baut, die für Kant nur eine Welt der Erscheinungen ist, nicht erkennen können, so liegt darin erstens das Agnostizistische Moment auf der Hand. Aber es steckt darin, genau so der nur schlecht verhüllte Idealismus. Alles was wir über die Grundlagen der Erkenntnis und der Welt der Objekte, die im Prozeß der Erkenntnis ja erst entstehen, nach Kant wissen können, ist charakterisiert durch logische Kategorien und die mit ihnen verbundenen logischen Funktionen der Synthesis. Da Kant gar nicht einmal die Frage stellt, ob diese Formen aus der objekten Realität stammen, - sie würde ihm im Rahmen seines Systems sogar unsinnig erscheinen, ist das letzte, wozu Kant vordringt, die Idealität der Verstandesformen, aus denen die Welt der Objekte geboren wird.

Wir sehen also, daß allein die Ablehnung einer besonderen geistigen Substanz zu keiner wissenschaftlichen Beantwortung der Grundfrage der Philosophie führt. An ihre Stelle treten ideelle Verstandesformen, die nicht weniger geheimnisvoll als bei Annahme einer geistigen Substanz zum Demiurgen der objektiven Realität, nämlich der Objektwelt werden.

Sicher darf man dabei nicht übersehen, daß es hier um eine spezifische Form des Idealismus geht. Sie besteht darin, daß die logischen Formen des Denkens in den Mittelpunkt jener Idealität rücken, die die objektive Realität gebiehrt. Darin bestand ein Fortschritt in dem Sinne, daß die Analyse der Denkformen und in ihrem Zusammenhang die Produktivität des Erkennens selbst in den Mittelpunkt des Philosophierens gerückt. Ludwig Feuerbach hat in diesem Schritt schon den ei-

gentlichen Fortentwicklung der spekulativen deutschen Idealismus gesehen. In den "Grundsätzen der Philosophie" heißt es dazu: "Gott als Gott - als geistiges und abstraktes, d.i. nicht menschliches, nicht sinnliches, nur der Vernunft oder Intelligenz zugängliches und gegenständliches Wesen ist nichts anderes als das Wesen der Vernunft selbst, welches aber von der gemeinen Theologie oder vom Theismus vermittels der Einbildungskraft als ein von der Vernunft unterschiedenes, selbständiges Wesen vorgestellt wird. Es ist daher eine innere, eine heilige Notwendigkeit, daß das von der Vernunft unterschiedene Wesen der Vernunft endlich mit der Vernunft identifiziert, das göttliche Wesen also als das Wesen der Vernunft erkannt, verwirklicht und vergegenwärtigt werde. Auf dieser Notwendigkeit beruht die hohe geschichtliche Bedeutung der spekulativen Philosophie"[1]. Feuerbach sieht hier freilich noch nicht, daß diese Vernunft nicht nur zu verschiedenen Zeiten auf verschiedene Weise verhimmelt wurde, sondern daß es sich um jeweils durch unterschiedliche Klasseninteressen und historische Bedingungen hervorgerufene verschiedene Interpretation des Vernünftigen selbst handelte. Aber dennoch ist damit eine wichtige Seite der Philosophie insbesondere Kants und Hegels angesprochen. Kant macht auf eine ganz spezifische Weise die Vernunft selbst zur schöpferischen Gottheit. Die Vernunft bei Kant ist logisch und er macht die Logik selbst zum bestimmenden Ursprung der gegenständlichen Welt. Sie ist vor jeder Erfahrung gegeben und ermöglicht erst Erfahrung. Daran ändert sich nichts Grundsätzliches dadurch, daß Kant sowohl "Dinge an sich" annimmt, die letztlich auf unbekannte Weise jene Anschauungen hervorrufen, die vom Verstand mit Hilfe des kategorialen Apparates zu Gegenständen formiert werden, als auch das letztliche Subjekt der Tätigkeit des Verstandes und

---

[1] Ludwig Feuerbach, Grundsätze der Philosophie der Zukunft, in: L.Feuerbach, Zur Kritik der Hegelschen Philosophie, Berlin 1955, S.96.

der Vernunft als ein "Ding an sich" ansieht, über das wir genausowenig sagen können wie über die Dinge an sich, die den Anschauungen zugrunde liegen. Letztere bleiben ein Jenseitiges der Erkenntnis und damit auch der gegenständlichen Welt, sie sind kein Objekt menschlicher Tätigkeit und Erkenntnis, die sich immer nur auf die Erscheinungen bezieht. Das Subjekt der Erkenntnis, das Ich, ist schließlich auch nur ein Ding an sich, nämlich eine Vernunftsidee, die uns zwar keine wirkliche Erkenntnis liefert, aber doch nach Kant eine wichtige weltanschauliche Funktion ausübt. In den "Prolegomena" wird von Kant ausdrücklich betont, daß diese Idee eines absoluten Subjekts, die nach seiner Überzeugung, wie gesagt, keine wissenschaftliche Erkenntnis im strengen Sinne dieses Wortes beinhaltet, "gar wohl dazu dient, als regulatives Prinzip alle materialistische Erklärungen der inneren Erscheinungen unserer Seele gänzlich zu vernichten"[1]. Als ein regulatives Prinzip wird also von Kant auch der Gedanke eines absoluten geistigen Subjekts anerkannt. In eine verständlichere Sprache übersetzt heißt das etwa: Die Wissenschaft kann keine Erkenntnisse über ein eventuelles absolutes geistiges Subjekt haben, das übersteigt ihre Kompetenzen und jede Annahme eines solchen Subjekts verläßt die wissenschaftliche Erkenntnis. Aber als "moralische Wesen" d.h. als gesellschaftlich handelnde dürfen wir zu seiner Vorstellung durchaus Zuflucht nehmen, wenn es um die weltanschauliche Frage geht, ob die geistigen Prozesse im Menschen vielleicht materialistisch erklärt werden können. In diesem Falle sollen wir uns durchaus so verhalten, als ob (darin besteht eben der Kantsche Sinn eines regulativen Prinzips) es ein solches geistiges absolutes Subjekt gäbe. Hier wird die weltanschauliche Ausrichtung der Kantschen Philosophie sehr deutlich, sie ist eindeutig antimaterialistisch. Man kann das auch so ausdrücken: Kant sucht nach einer solchen Begründung der wissenschaftlichen Erkenntnis, die jede Spekulation über ein mögliches geistiges

---

[1] Immanuel Kant, Prolegomena, S.113.

absolutes Subjekt aus der wissenschaftlichen Erkenntnis ausschließt. Darin lag sicher das progressive Anliegen Kants. Aber zugleich läßt er aus weltanschaulichen Gründen doch die Annahme eines solchen Subjektes zu, vorausgesetzt, daß sie dem Kampf gegen den Materialismus dient. Allein das zeigt, wie falsch es ist, Kant zum Kronzeugen einer angeblich möglichen dritten über Materialismus und Idealismus erhabenen Richtung in der Philosophie zu machen.

Aber der Idealismus Kants liegt keineswegs nur in der Zulassung eines absoluten Subjekts als regulativer Idee. Er liegt vor allem dort, wo Kant ihn gar nicht sehen wollte, nämlich in der Annahme einer nicht weiter erklärbaren und darum im rein Ideellen verharrenden logischen Grundlage der Erkenntnis und der Konstruktion der gegenständlichen Welt durch das Subjekt. Wenn daher Kant auch die Substanzialität des Subjekts ausdrücklich negiert, so wird seine Idealität nicht im mindesten angetastet und ihm in Gestalt der Fähigkeit zur Synthesis eine durchaus idealistisch interpretierte Schöpferkraft zugesprochen.

Die Interpretation der logischen Grundlagen der Erkenntnis als Basis eines intellektuellen Weltschöpfungsprozesses sollte zu einem ganz wesentlichen Motiv des klassischen bürgerlichen Idealismus in Deutschland werden. Ihren Höhepunkt erreicht seine Ausgestaltung in der Philosophie Hegels. Hierin liegt etwas grundlegend gemeinsames zwischen Kant und Hegel, obgleich dieser Gedanke bei beiden eine sehr unterschiedliche Prägung erfährt. Einer der wichtigsten Unterschiede besteht dabei in der divergierenden Fassung des Logischen selbst. Für Kant ist das Logische ungeachtet seines Anspruchs, in seiner transzendentalen Logik eine nicht formale, sondern inhaltliche Logik geschaffen zu haben, sowie der tatsächlichen dialektischen Momente in seiner transzendentalen Logik in hohem Maße, doch das Formallogische. Seine Verstandeskategorien als logische Grundlage des Verstandeshandelns, wie Kant es sieht, werden von ihm direkt aus der traditionellen Tafel

der Urteile abgeleitet. Hegel wird später den Versuch unternehmen, den Begriff des Logischen umfassend auf eine neue Art zu bestimmen, indem er die dialektischen allgemeinen Entwicklungsgesetze und die dynamisch gefaßten dialektischen Strukturen der objektiven Realität zum eigentlichen Inhalt der Logik selbst macht. Damit wird er einen bedeutenden Schritt in der Theorie der Erkenntnis nach vorn machen, der von nachhaltiger Wirkung sein sollte. Aber dieser Schritt nach vorn wird freilich erkauft werden durch die Rückkehr zu einem idealistischen Standpunkt, von dem Kant geglaubt hatte, daß er ihn überwunden habe: zur Annahme eines absoluten Subjekts des Weltganzen und dem Gedanken der geistigen Substanzialität dieses Subjekts.

Wenn für Kant die Grundlage der Erkenntnis und Konstruktion der gegenständlichen Welt in der Einheit des Selbstbewußtseins und der daraus resultierenden Fähigkeit des Verstandes zur Synthesis beruht und er damit das Ideelle auf durchaus idealistische Weise zum Demiurgen der gegenständlichen Welt macht, so liegt dies eben nicht zuletzt an jener dreifachen Abstraktion, die objektiv in Kants Erkenntnistheorie vollzogen wurde. Kant vermag die tatsächlichen objektiven Voraussetzungen der Erkenntnis nicht in den Griff zu bekommen und schon gar nicht materialistisch zu interpretieren.

4.8. Das "aufgeschlagene Buch" des menschlichen Erkenntnisvermögens

Die Aneignung der im gesellschaftlichen Lebensprozeß erarbeiteten Fähigkeiten ist in Wirklichkeit wiederum auf das engste mit der praktisch-gegenständlichen Tätigkeit und dem gesellschaftlichen Charakter der materiellen und geistigen Produktion verbunden. Dies ergibt sich schon aus dem grundsätzlichen Unterschied zwischen Mensch und Tier hinsichtlich der Art und Weise, phylogenetische Erfahrungen weiterzugeben und zu übernehmen. Beim Tier erfolgt die Weitergabe der durch biologische

Anpassung entstandenen Erfahrung durch Vererbung. Beim Menschen erfolgt die Aneignung der in einem gesellschaftlichen Prozeß erworbenen Erfahrungen und Fertigkeiten in einem sozialen Prozeß, dessen Grundlage die Haupttätigkeit der Menschen, die Arbeit, ist, ohne daß damit notwendige Veränderungen in der biologischen Struktur verbunden wären.

Der Mensch muß sich diese Fähigkeiten also besonders aneignen, wobei die gegenständliche Tätigkeit grundlegend ist. Der sowjetische Psychologe A.N.Leontjew schreibt dazu in seinem mit dem Leninpreis ausgezeichneten Buch "Probleme der Entwicklung des Psychischen": "Als eine Welt gesellschaftlicher Gegenstände, die die sich im Laufe der gesellschaftlich-historischen Praxis gebildeten menschlichen Fähigkeiten verkörpern, wird sie (die Umwelt - d.Verf.) dem Individuum nicht unmittelbar gegeben; in diesen Eigenschaften offenbart sie sich jedem einzelnen Menschen als Aufgabe"[1].

Die vom Individuum zu erwerbenden Fähigkeiten zur Erkenntnis und Gestaltung der Umwelt werden demnach vor allem durch die mit Hilfe dieser Fähigkeiten gestaltete Welt gesellschaftlicher Gegenstände an die Individuen herangebracht. Im Umgang mit dieser von den Menschen formierten Welt eignet sich der Mensch die in dieser Welt verkörperten Fähigkeiten an. Leontjew schreibt weiter: "Selbst die einfachsten Werkzeuge und Gegenstände des täglichen Bedarfs, denen das Kind begegnet, müssen von ihm in ihrer spezifischen Qualität erschlossen werden. Mit anderen Worten: das Kind muß an diesen Dingen eine praktische oder kognitive Tätigkeit vollziehen, die der in ihnen verkörperten menschlichen Tätigkeit adäquat (obwohl natürlich mit ihr nicht identisch) ist. In welchem Maße das gelingt und wie weit sich dem Kinde dabei die Bedeutung des gegebenen Gegenstandes oder der gegebenen Erscheinung erschließt, ist ein anderes Problem; es muß jedoch stets diese Tätigkeit vollziehen"[2]. Auf diese Weise eignet sich also das

---

1 A.N.Leontjew, Probleme der Entwicklung des Psychischen, Berlin 1967, S.231.

2 Ebenda.

Individuum im aktiven Umgang mit den Ergebnissen menschlicher Tätigkeit jene Eigenschaften und Fähigkeiten an, die die Gesellschaft hervorgebracht hat und die in der durch diese Tätigkeit gestalteten Welt objektiv-gegenständliche Form erlangt haben.

So werden auch die Formen der Erkenntnis, deren Geheimnis Kant aufdecken wollte, durch die aktive Aneignung der von der Gesellschaft historisch geschaffenen Welt vom Individuum angeeignet und in seinen eigenen Erkenntnisvermögen reproduziert. Vor Kant selbst, für den die gegenständliche Aneignung der Welt und ihre Erkenntnis einen letztlich einheitlichen Prozeß darstellen, mußte diese Frage nach der Aneignung dieser Formen und Fähigkeiten verborgen bleiben.

Marx und Engels hatten dieses Problem schon in der "Deutschen Ideologie" wissenschaftlich in den Griff bekommen. Dort heißt es: "Die Aneignung dieser Kräfte (gemeint sind die Produktivkräfte, F.K.) ist selbst weiter nichts als die Entwicklung der den materiellen Produktionsinstrumenten entsprechenden individuellen Fähigkeiten. Die Aneignung einer Totalität von Produktionsinstrumenten ist schon deshalb die Entwicklung einer Totalität von Fähigkeiten in den Individuen selbst"[1]. In diesem Lichte muß auch jener Marxsche Gedanke aus den "Ökonomisch-philosophischen Manuskripten" gesehen werden, wonach das gegenständliche Dasein der Industrie das aufgeschlagene Buch der menschlicher Wesenskräfte, also auch das menschlichen Erkenntnisvermögen, sei. Marx heißt [illegible]:
"Man sieht, wie die Geschichte der Industrie und das gewordene gegenständliche Dasein der Industrie das aufgeschlagene Buch der menschlichen Wesenskräfte, die sinnlich vorliegende menschliche Psychologie ist, die bisher nicht in ihrem Zusammenhang mit dem Wesen des Menschen, sondern immer nur in einer äußern Nützlichkeitsbeziehung gefaßt wurde, weil man - innerhalb der Entfremdung sich bewegend - nur das allgemeine

---

[1] K.Marx/F.Engels, Die deutsche Ideologie, S.67 f.

Dasein des Menschen, die Religion, oder die Geschichte in ihrem abstrakt-allgemeinen Wesen, als Politik, Kunst, Literatur etc., als Wirklichkeit der menschlichen Wesenskräfte und als menschliche Gattungsakte zu fassen wußte. ... Eine Psychologie, für welche dies Buch, also gerade der sinnlich gegenwärtigste, zugänglichste Teil der Geschichte zugeschlagen ist, kann nicht zur wirklichen inhaltvollen und reellen Wissenschaft werden"[1].

Aber gerade dies trifft auf Kant und weitgehend auf die bürgerlichen Philosophie zu: für ihn ist dieses Buch zugeschlagen geblieben. Es mußte geschlossen bleiben, weil auch für Kant die von Marx hier angeführten gesellschaftlichen Gründe zutrafen, da er als geistiger Sprecher der sich formierenden Bourgeoisie nicht über deren Schatten hinwegspringen konnte. Für ihn, der das Erkenntnissubjekt jenseits des isolierten Individuums suchte, mußte dieses Subjekt ein transzendentales Subjekt sein, weil das wirkliche Erkenntnissubjekt, die Gesellschaft in ihrem materiellen Lebensprozeß und in ihren materiellen Verhältnissen, für die Bourgeoisie von Anfang an etwas "jenseitiges" war, da der materielle gesellschaftliche Lebensprozeß eben nur in der Abstraktion als Verwertungsprozeß für sie existiert, in seiner Konkretheit aber in einer Sphäre liegend erscheint, die nicht ihre Lebenssphäre ist. Darum scheint es dem bürgerlichen Bewußtsein, daß die materielle Produktion und die materiellen gesellschaftlichen Verhältnisse das Wesen des Menschen nicht betreffen, da die Beziehung der bürgerlichen Klasse zu dieser materiellen Sphäre eben die einer "äußerlichen Mitlichkeitsbeziehung" wie sie sich in der Profitrealisierung äußert, ist. Daher erscheint diesem Bewußtsein das Gesellschaftliche nur in abstrakter, verhimmelter, idealistischer Gestalt, da die wesentlichen gesellschaftlichen Verhältnisse nur in dem gesehen werden, was Lenin später die "ideologischen Verhältnisse"

---

[1] K.Marx, Ökonomisch-philosophische Manuskripte, In: K.Marx/F.Engels, Werke, Ergänzungsband, Erster Teil, Berlin 1968, S.542 f.

nennen sollte. Ein Ausdruck dessen ist es auch, wenn in der Kantischen Erkenntnistheorie an die Stelle des wirklich überindividuellen Erkenntnissubjekts, der materiell tätigen und durch ihre materiellen Verhältnisse bestimmten Gesellschaft, seine Abstraktion, das transzendentale Subjekt tritt.

Daher konnte die Problemlösung erst im Rahmen einer Philosophie möglich werden, die sich von Anfang an als geistiger Ausdruck der Bewegung einer Klasse verstand, die selbst aktiver Träger der materiellen Produktion und damit wirkliches Subjekt der die menschliche Geschichte tragenden Lebenstätigkeit ist. Erst für sie konnte "das gewordene gegenständliche Dasein der Industrie das aufgeschlagene Buch der menschlichen Wesenskräfte" sein, was die Voraussetzung dafür war, das wirkliche Erkenntnissubjekt wissenschaftlich zu fassen.

Von dieser neuen Klassenposition aus konnte Marx darum in allgemeiner Form jenes Problem auf völlig neue Weise angehen, um das die kritische Philosophie Kants mit ihrem Apriorismus stets kreiste, ohne wirklich in seinen Kern eindringen zu können: "...erst durch den gegenständlich entfalteten Reichtum des menschlichen Wesens wird der Reichtum der subjektiven menschlichen Sinnlichkeit, wird ein musikalisches Ohr, ein Auge für die Schönheit der Form, kurz, werden menschlichen Genüsse fähige Sinne, Sinne, welche als menschliche Wesenskräfte sich betätigen, teils erst ausgebildet, teils erst erzeugt. Denn nicht nur die fünf Sinne, sondern auch die sogenannten geistigen Sinne, die praktischen Sinne (Wille, Liebe etc.) mit einem Wort der menschliche Sinn, die Menschlichkeit der Sinne wird erst durch das Dasein seines Gegenstandes, durch die vermenschlichte Natur. Die Bildung der fünf Sinne ist eine Arbeit der ganzen bisherigen Weltgeschichte"[1].

Mit der Erzeugung der menschlichen, auch der "geistigen Sinne" durch die Arbeit der Weltgeschichte formieren sich auch jene Formen der geistigen Tätigkeit, die dem erkennenden Denken zugrunde liegen. Das Individuum übernimmt sie als Kugel aus

---

[1] Ebenda, S.541 f.

der aktiven Veränderung und Gestaltung der Natur und der Gesellschaft durch die Arbeit der Gesellschaft in einem weltgeschichtlichen Prozeß. In diesem Prozeß aber haben sie sich als objektiv-gesellschaftliche Formen der Erkenntnis herausgebildet. Das Individuum muß sie sich tätig aneignen und in einem vorangig durch die gesellschaftlichen Verhältnisse und in diesem Rahmen natürlich auch durch die individuellen Umstände bestimmten Aneignungsprozeß zu den seinen machen. Dazu gehören sowohl die Aneignung der praktischen und geistigen Fähigkeiten durch den praktischen und geistigen Umgang mit den Ergebnissen der gesellschaftlichen Arbeit, also auch die Aneignung der Sprache, der Kultur, der Ergebnisse der bisherigen Ergebnisse der Wissenschaftsentwicklung.

Die Erkenntnisformen sind also weder etwas Individuelles, noch auf biologische Strukturen Reduzierbares. Dies hatte auch Kant erkannt. Aber was Kant nicht erkannt hatte, war, daß sie auch nicht als Formen oder formale Bedingungen eines für sich fixierten, als rein geistigen Prozeß interpretierten, das heißt von den materiellen Voraussetzungen gelösten Erkenntnisprozesses verstanden werden können.

Erst die materialistische Geschichtsauffassung erlaubt das wirkliche Überschreiten des individualistischen Horizonts in der Erkenntnistheorie. Erst auf ihrem Boden kann jener wissenschaftliche Standpunkt sich ausbilden, wie er zum Beispiel von den sowjetischen Wissenschaftlern Arsenjew, Iljenkow und Dawydow formuliert wurde: "Die Fähigkeit, sein Gehirn zum Denken zu benutzen, ist ebenso wie die Fähigkeit, die Hand zur Arbeit und die Zunge zum Sprechen zu verwenden, von Anfang bis Ende ein gesellschaftliches Produkt, eine tätige Funktion des gesellschaftlichen Menschen. Diese Funktion wird nicht durch die morphologische Organisation des menschlichen Körpers an und für sich bestimmt, sondern durch die Organisation jenes grandiosen und komplizierten Systems, welches in der Sprache der Wissenschaft als 'Gesamtheit der gesellschaftlichen Verhältnisse der Menschen' bezeichnet wird.

Und dieses System enthält in sich außer der Masse der durch die gegenseitigen Beziehungen verbundenen Menschen auch noch die Gesamtheit der Produktionsinstrumente, Maschinen und Gebrauchsgegenstände, bei deren Produktion diese Verhältnisse sich erst herausbilden. 'Denken' ist eine tätige Funktion dieses Systems. Sie ist abgeleitet aus seiner Struktur, aus seiner Morphologie, seinen Bedürfnissen und Möglichkeiten"[1].

Da Kant nicht begreifen kann, daß die Erkenntnis eine tätige Funktion dieses objektiv real existierenden Systems ist, bleiben die objektiven Bedingungen der Erkenntnis in ihrem abstrakten "a priori" im Rahmen seiner Philosophie dem wissenschaftlichen Zugriff noch immer entzogen. So wird auch das von Kant als grundlegend erwähnte Vermögen der Synthesis nicht aus der tätigen Funktion der Synthesis, die diesem gesellschaftlichen System bei der Gestaltung der objektiven Realität eigen ist, abgeleitet. Aber allein daraus muß sie hergeleitet werden, da die gesellschaftliche Gestaltung der objektiven Realität ein schöpferischer Prozeß ist und jeder schöpferische Prozeß grundsätzlich synthetisch ist, da das Schöpferische im Praktischen wie im Theoretischen immer das Konkrete zum Ziel hat.

An die Stelle dieses Systems tritt im transzendentalen Idealismus Kants die abstrakt für sich genommene Einheit des Selbstbewußtseins, in dem die Kategorien als Prinzipien der Synthesis ihren Ursprung haben. Aber schon Hegel hatte dazu Kritisch bemerkt, daß bei Kant "die Kategorien in der Einheit des Selbstbewußtseins ihre Quelle haben; daß somit die Erkenntnis durch dieselben in der Tat nichts Objektives enthalte und die ihnen zugeschriebene Objektivität selbst nur etwas Subjektives sei"[2].

---

1 A.S.Arsenjew/E.W.Iljenkow/W.W.Dewydow, Mensch und Gesellschaft, Kybernetik und Philosophie, in: Leninskaja teorija otrazenija i sovremennaja nauka, Moskau 1966, S.267.

2 G.W.F.Hegel, Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften, Leipzig 1949, S.89

In der Tat: Kant wollte die Objektivität der Synthesis. Herausgekommen aber ist schließlich die Subjektivierung der uns objektiv gegebenen Welt. Da die Grundlage der Synthesis nur in der Einheit des Selbstbewußtseins gesehen wird, bleibt sie auch ein solcher Akt des Bewußtseins, in dem die Natur, überhaupt alles objektiv Gesetzmäßige im Bewußtsein selbst entsteht. Die Natur ist wirklich in ihrer objektiven Realität synthetische Einheit des Mannigfaltigen, da sie immer konkret ist. Die Erkenntnis muß daher diese synthetische Einheit des Mannigfaltigen stetig reproduzieren. Bei Kant entsteht diese Einheit in ihrer Objektivität erst aus der Einheit des Selbstbewußtseins. Das reale Verhältnis kehrt sich um. Die objektive Grundlage der Verstandestätigkeit wird zur subjektiven Bedingung und die subjektive Verstandestätigkeit wird zum Schöpfer der uns gegebenen konkreten Objektivität.

4.9. Der Dualismus von Notwendigkeit und Freiheit

Eines der Hauptanliegen der Erkenntnistheorie Kants hatte darin bestanden, jene Schwierigkeit aufzuheben, die sich insbesondere im französischen Materialismus bei dem Versuch aufgetan hatte, den Menschen in seinem Verhalten aus den objektiven Bedingungen seiner Umwelt und als durch objektive Naturgesetze bestimmt zu begreifen. Wir hatten gesehen, daß die Fassung des Menschen als natürliches Subjekt der Erkenntnis und des Handelns nicht zu erklären vermochte, wie es kommt, daß der Mensch einerseits in seinem Handeln durch die Umwelt determiniert wird, daß er aber andererseits selbst diese Umwelt gestaltet. Zugleich hatte die Subsumtion des Menschen unter die mechanistisch interpretierten Gesetze der Natur zu fatalistischen Konsequenzen geführt. Die naturalistische Fassung des Menschen hatte eine energische Abkehr von jedem Gedanken eines absoluten Weltsubjekts und einer subjektiv-idealistischen Erklärung des Wesens des Menschen mit sich gebracht, aber sie hatte nicht zu erklären vermocht, warum der Mensch, der in der Tat in seinen Handlungen determi-

niert und objektiven Gesetzen unterworfen ist, zugleich auf eine Weise handeln kann, die sich grundsätzlich von allen anderen Lebewesen unterscheidet, indem er die Natur bestimmten Zwecken gemäß schöpferisch gestaltet und dabei Werke hervorbringt, deren Entstehen aus keiner Naturgesetzlichkeit im Sinne des 18.Jahrhunderts allein erklärt werden kann. Außerdem hatte der fatalistische Determinismus keine Erklärung dafür geben können, warum die Menschen im Rahmen der Determiniertheit ihrer Handlungen doch offenbar die Möglichkeit von Entscheidungen haben und damit über unterschiedliche Handlungsmöglichkeiten verfügen.

Die Philosophie Kants hatte nun nicht zuletzt darauf gezielt, dieses Problem einer plausiblen theoretischen Erklärung zuzuführen. In seiner Erkenntnistheorie geschah dies einmal dadurch, daß Kant wohl die Objektivität der notwendigen Zusammenhänge, also der Naturgesetze ausdrücklich anerkennt, aber sie zugleich aus der Tätigkeit des Subjekts heraus erklärt. Zum anderen hatte sein Anliegen hier darin bestanden, in seiner transzendentalen Dialektik die Möglichkeit der Willensfreiheit theoretisch zu begründen. Dabei ging es Kant eben um die Vereinigung des Gedankens der allgemeinen Naturgesetzlichkeit mit dem Gedanken der Willensfreiheit. Kant erkennt die Determiniertheit des menschlichen Handelns und die Subordination des Menschen unter die Naturgesetzlichkeit durchaus an. Aber zugleich ist der Mensch für ihn ein Wesen, welches nicht nur durch die Natur determiniert wird, sondern selbst sein Handeln bestimmt.

Die bisherige theoretische Bewältigung des Problems hält Kant für unbefriedigend, weil sie entweder zur Anerkennung der allgemeinen Naturgesetzlichkeit und damit, wie er meint, zum Fatalismus geführt habe, oder weil sie die Willensfreiheit behauptete, womit die Aufgabe der Naturgesetzlichkeit verbunden war. Kant sieht sich also vor eine geschichtlich entstandene Antinomie gestellt: entweder ist der Mensch den Naturgesetzen unterworfen oder aber er ist in seinen Willensentscheidungen frei. Kant will dieses

"entweder oder" überwinden. Den Ausweg sieht er in einer genaueren Fassung des menschlichen Wesens. Für ihn ist der Mensch ein Naturwesen und als solches den Naturgesetzen lückenlos unterworfen. Daran gibt es keinen Zweifel. Aber für ebenso sicher erwiesen hält er die Tatsache, daß das Handeln des Menschen nicht nur durch Naturgesetze bestimmt wird. Nach Kant wissen wir dies angesichts der menschlichen Moral, die dem Handeln ein Sollen auferlegt, das nicht aus natürlichen Determinanten und aus der Naturgesetzlichkeit erklärt werden kann. Also, schließt er, kann der Mensch nicht auf Natürlichkeit reduziert werden.

Kant geht damit ein reales theoretisches Problem an. Der Mensch geht in der Tat über die unmittelbare Naturbestimmtheit hinaus. Alle Versuche, den Menschen in erster Linie aus seiner Natürlichkeit zu erklären, hatten zu jenen theoretischen Schwierigkeiten geführt, die zu lösen zum Beispiel die Materialisten des 18. Jahrhunderts nicht in der Lage gewesen waren. Karl Marx wird später zeigen, daß dieses Hinausgehen damit verbunden ist, daß der Mensch ein gesellschaftliches Wesen ist und als solches spezifischen, nicht unmittelbar in der Natur auszutreffenden Gesetzen unterworfen ist. Um das wirkliche Spezifikum hier aufzudecken und wissenschaftlich zu erklären, war es notwendig, die grundlegenden materiellen Zusammenhänge in der Gesellschaft zu erschließen. Ohne ihre Erkenntnis und der in ihnen wirkenden Gesetze ist es unmöglich, jene spezifischen Bestimmungen zu erkennen, die tatsächlich den Menschen als ein gesellschaftliches Wesen, das über die unmittelbaren Naturzusammenhänge hinausgeht, zu begreifen. Da Kant aus Gründen, auf die schon hingewiesen wurde, nicht in der Lage war, einen solchen Schritt zu vollziehen, mußte auch sein Versuch, den Menschen als ein Naturwesen, das sich zugleich über die Natur erhebt, in einer idealistischen Konstruktion enden und damit scheitern. Dies liegt daran, daß die spezifisch gesellschaftlichen Bestimmungen, wenn die Gesellschaft nicht von ihrer materiellen

Basis her erklärt wird, eben notgedrungen als spezifisch ideelle Bestimmungen und die gesellschaftliche Sphäre überhaupt als eine geistige Sphäre erklärt wird.

So geht es auch Kant. Sein Lösungsversuch besteht darin, den Menschen auf dualistische Weise als ein Doppelwesen zu interpretieren. Er ist für Kant nicht nur ein Naturwesen, sondern auch ein intelligibles Wesen.

Die von Kant angenommene Intelligibilität des Menschen ist eine idealistische Konstruktion. Intelligibel ist für Kant an einem Gegenstande dasjenige, was nicht Erscheinung ist, mithin nicht durch die sinnliche Erfahrung erkannt werden kann. Der Mensch zeichnet sich nun nach Kant durch Vermögen aus, die nicht mit Hilfe der Sinne erfaßt werden können. Dies sind Denken und Vernunft. Namentlich als ein Vernunftswesen ist der Mensch ein intelligibles Wesen, oder anders ausgedrückt, soweit der Mensch durch Vernunft bestimmt ist, ist er ein intelligibles Wesen. Darin lag eine grundsätzliche Trennung der Vernunft von der Sinnlichkeit des Menschen, die das Idealistische dieser Konzeption von Anbeginn festlegt.

Wie wir aber schon bei den durch reine Vernunft bestimmten Verstandeskategorien gesehen hatten, ist auch hier die Vernunft nur die abstrakte Fassung dessen, was über das rein Individuelle im menschlichen Handeln hinausgeht. Kant wendet sich in seinem transzendentalen Idealismus vor allem gegen eine solche Bestimmtheit des Menschen sowohl als erkennendes als auch als handelndes Wesen, die ihn einschränkt auf Tätigkeiten, die ausschließlich in seiner individuellen sinnlichen Rezeptivität begründet sind. Das galt sowohl für eine Erkenntnisauffassung, die die Erkenntnis nur auf die Sinnesdaten und ihre Kombinatorik im Verstande reduziert, als auch auf eine solche Interpretation des menschlichen Handelns, die dieses ausschließlich aus den Antrieben der Sinne und aus jenen Einwirkungen herleitet, die über die menschlichen Sinne aufgenommen werden und zu entsprechenden Handlungen führen.

Im Endeffekt war die Lehre von der natürlichen Determiniertheit, die wir in der Aufklärung des 18. Jahrhunderts weitverbreitet finden, oft von dieser Art gewesen. Die fatalistischen Konsequenzen, die sie enthielt, waren eine Folge dieser Konzeption.

Kant will diese Grenze überschreiten und sucht nach Bestimmungsgründen des menschlichen Willens, die darüber hinausgehen. Er glaubt, sie in der Vernunft gefunden zu haben. Die Vernunft wird nach Kant praktisch, sobald sie den Willen und mithin die Handlungen bestimmt. Diese Vernunft aber ist bei Kant etwas Zwiespältiges. Einerseits verbleibt Kant durchaus in der alten idealistischen Tradition, die die Vernunft als etwas ewiges, nicht in Raum und Zeit eingeordnetes betrachtet. Ihre Fassung ist daher notwendig idealistisch und antidialektisch. Andererseits ist bei Kant die Vernunft eine abstrakte Fassung der überindividuellen, also der gesellschaftlichen Voraussetzungen des Erkennens und des Handelns. In der praktischen Vernunft tritt das ausdrücklich zu Tage. Die Vernunft wird nämlich praktisch, indem sie das Sittengesetz erläßt, das das Handeln des Menschen als eines intelligiblen Wesens bestimmt. Dieses Sittengesetz aber beinhaltet auf abstrakt-formale Weise eine Forderung der Gesellschaft an das Individuum: sich solche Maximen des Handelns zu wählen, die das individuelle Handeln mit den Anforderungen, den Gesetzen der Gesellschaft übereinstimmen lassen. In diesem Beziehen des Individuellen auf das Gesellschaftliche in der Ethik und der Fassung des Moralischen als in dieser Beziehung liegend, hatte bei Kant der Fortschritt gegenüber der eudämonistischen bürgerlichen Ethik des 18. Jahrhunderts gelegen, in der die moralische Beziehung immer eine Reflexion auf das einzelne Individuum bleibt. Gerade darin hatte die Beschränktheit der bürgerlichen eudämonistischen Ethik, die ganz auf sensualistischen Auffassungen beruhte, bestanden. Der Sensualismus des 18. Jahrhunderts hatte eben das Individuum als solches in den

Mittelpunkt gestellt. Die Handlungsimpulse wurden in erster Linie in jenen unmittelbaren sinnlichen Einwirkungen, die das Individuum aufnimmt, gesehen. Dementsprechend orientierte die Ethik auf die Wahrnehmung materieller Interessen und auf ein Glückstreben, das keineswegs jenseits dieser materiellen Interessen lag. Dies war ein enormer Fortschritt gegenüber der auf ein abstraktes Jenseits orientierten christlichen Ethik des Mittelalters gewesen. Sie war unmittelbarer Reflex der sich herausbildenden neuen bürgerlichen Verhältnisse. Die eudämonistische Ethik eines Helvetius oder Holbach war nach Marx nichts anderes als der idealisierte Ausdruck der Verhältnisse des Warenaustauschs, die im Kapitalismus notwendig zum Ausbeutungsverhältnis führen. In ihrer Ethik reflektiert sich die Lage des bürgerlichen Individuums, dessen Verhältnis zur Gesellschaft auf dieses Verhältnis reduziert ist.

Aber dieses Beziehen des Individuellen auf das gesellschaftliche bei Kant war nur auf idealistische und formale Weise faßbar gewesen. Dies lag nicht am Denker, der dieses Verhältnis idealistisch ausspricht, sondern an diesem Verhältnis unter den Bedingungen der sich formierenden bürgerlichen Ordnung, die Kant als das Vernunftige schlechthin in der Gesellschaft erscheint.

Auf zwei gesellschaftliche Gründe sei hier verwiesen. Erstens. Die Beziehung des Individuums zur Gesellschaft kann in der Klassengesellschaft nie direkt sein. Sie besteht hier konkret immer in der Beziehung des Individuums zu einer gesellschaftlichen Klasse. Soweit dies nicht gesehen und der Versuch unternommen wird, die moralischen Normierungen und Wertungen direkt auf das Verhältnis Individuum-Gesamtgesellschaft zu beziehen, kann dies stets nur in illusorischer Form geschehen. Bei Kant drückt sich dies in der hochgradigen Abstraktheit und im Formalismus seines Sittengesetzes aus.

Zweitens. Die Grundla_e des Verhältnisses Individuum Gesellschaft ist letztlich, wie wir seit Marx wissen, ein materielles Verhältnis. Aber dieses letztliche Verhältnis kann erst durch jene Klasse erkannt werden, aus deren Tätig_keit es erwächst. Die Geschichte kennt hier keine Ausnahme. Daher bleibt die Interpretation dieses Verhältnisses in der bürgerlichen Ideolo_ie letztlich immer im Abstrakt-Natürlichen oder im Abstrakt-Idealen stehen.

Diesen objektiven Bedingungen entspricht durchaus die abstrakte Fassun_ des Übereindividuellen in einer abstrakten Vernunft bei Kant. Diese abstrakte Vernunft ist der eigentliche Hintergrund des intelli_iblen Charakters des Menschen in der Philosophie Immanuel Kants. Während der Mensch als Naturwesen ähnlich anderen Gegenständen durch die unmittelbare Einwirkun_ anderer Ge_enstände bzw. durch die sinnlichen Antriebe in ihm nach den Gesetzen der Natur in seinem Handeln bestimmt wird, und dabei naturgemäß als dieser einzelne Ge_enstand, das heißt als isoliertes Individuum genommen wird, so unterliegt der Mensch als intelligibles Wesen ausschließlich den Bestimmun_en der Vernunft. Daher kann Kant als bürgerlicher Denker das Hinausgehen über das Individuelle eben auch im Handeln nur in der abstrakten Form einer den Willen bestimmenden all_emeinen Vernunft sehen. Die Kantsche Vernunft als praktische Vernunft ist die abstrakte, unhistorische und idealistische Fassun_ der _esellschaftlichen Bestimmungs_r nde menschlichen Handelns.

Die Freiheit besteht nach Kant darin, daß die Vernunft als Bestimmungs_rund des menschlichen Willens fungiert. Auf den ersten Blick besteht die Freiheit bei Kant in zweierlei. Erstens in der Möglichkeit der Wahl, sich entweder für die Bestimmun_en der Vernunft als Grundla_e seines Handelns zu entscheiden oder aber sich nur vom sinnlichen Antrieben leiten zu lassen. Zweitens in Handeln in Übereinstimmung mit den Bestimmungen der Vernunft, d.h. jener Gesetze, die die praktische Vernunft als den Willen des

Menschen bestimmend gibt. Aber genau genommen besteht bei Kant die Freiheit nur in dem zweiten Aspekt. Die Wahl nämlich zwischen der Vernunft und den sinnlichen Antrieben als Bestimmungsgründen des Willens ist nur eine Scheinfreiheit. Wählt nämlich der Mensch nicht die Vernunft, dann unterliegt sein Handeln ausschließlich den sinnlichen Antrieben. Diese aber stellen nach Kant das gerade Gegenteil der Freiheit dar. Die Freiheit besteht daher nach Kant eben darin, dem Gesetz der Vernunft zu folgen. Oleg Drobnizkij hat daher recht, wenn er in seinem Artikel "Die theoretischen Grundlagen der Ethik Kants" schrieb: "Im Grunde genommen kommt bei Kant heraus, daß der vernünftige Wille keine Wahl, genauer keine Alternative hat. Die Freiheit setzt die Möglichkeit, vom Gesetz abzuweichen voraus, aber sobald die Möglichkeit verwirklicht wird, wird der Mensch unfrei"[1]. Daher ist es auch nicht richtig, die Kantsche Willensfreiheit in erster Linie in der Möglichkeit der Wahl zu sehen. Eine solche Interpretation wird Kant keineswegs gerecht. Daher gilt: die Freiheit nach Kant besteht darin, daß die Vernunft Bestimmungsgrund des menschlichen Willens ist. Freiheit ist damit für Kant nicht Freiheit von jeder Kausalität, sondern sie besteht darin, daß die Vernunft als Ursache menschlichen Handelns unmittelbar wirksam wird. Der Mensch ist nach Kant frei, sofern er nur aus Vernunftgründen handelt.

Die abstrakte Verselbständigung der Vernunft als Bestimmungsgrund des Willens ist idealistisch und antidialektisch. Die Dialektik der Geschichte aber führt dazu, daß in dieser antidialektischen Fassung gewichtige dialektische Ansätze enthalten sind. Dies ergibt sich aus dem Folgenden.

Erstens. Die Forderungen der Gesellschaft an das Handeln der Individuen lassen sich in der Tat nicht auf die

---

[1] Oleg Drobnizkij, Teoretitscheskije osnovy etiki Kanta. In: Filosofia Kanta i sovremennostj. Moskva 1974, Str. 118

unmittelbaren sinnlichen Antriebe des menschlichen Handelns reduzieren. Die gesellschaftlichen Forderungen vermitteln sich dem Individuum umfassend immer über das gesellschaftliche Bewußtsein, dessen abstrakte Gestalt die Kantsche Vernunft ist. Genauer ist es die Gestalt des bürgerlichen Bewußtseins, in dem sich die objektiven Forderungen der bürgerlichen Gesellschaft niederschlagen.
Zweitens. Die menschlichen Handlungen unterliegen in der Tat spezifischen Gesetzen, die über die Naturgesetzlichkeit hinausgehen, Kant versucht, ihnen mit dem Sittengesetz auf die Spur zu kommen.
Drittens. Das menschliche Handeln läßt sich nicht auf Naturprozesse reduzieren, es ist jedoch vermittelt immer mit ihnen verknüpft und muß sich den diese Prozesse bestimmenden Gesetzen unterordnen. Der Mensch ist ein Naturwesen und erhebt sich zugleich über die Natur, ohne sich der einheitlichen Naturgesetzlichkeit entziehen zu können. Gerade dieses dialektische Verhältnis versucht Kant in seiner Philosophie in den Griff zu bekommen.

Ein bemerkenswerter Gedanke Kants besteht dabei darin, daß das Handeln, sofern es durch Vernunft bestimmt und damit frei ist, voll und ganz mit den Naturgesetzen und der empirischen Kausalität übereinstimmen muß. Die Freiheit besteht nach Kant nicht darin, daß die Vernunft das Wirken von Naturgesetzen aufheben oder den Menschen schlechthin diesem Wirken entziehen kann. Freiheit ist für ihn vielmehr das Vermögen der Vernunft, nämlich des Menschen als intelligiblem Wesen, "eine Reihe von Begebenheiten von selbst anzufangen"[1]. Diese Reihe von Begebenheiten steht keineswegs außerhalb des gesetzmäßigen Naturzusammenhanges, wobei wir natürlich die idealistische Fassung des Naturbegriffs durch Kant nicht außer acht lassen dürfen.
Aber Kant versucht, die Freiheit mit dem Gedanken der Naturgesetzlichkeit auf eine widerspruchslose Weise zu vereinen. Die Vernunft kann nur eines: die empirische Bedin-

[1] Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft, S.620.

lung ins Leben rufen, aus der dann den Naturgesetzen gemäß sich eine Reihe empirischer Wirkungen ergibt. Demnach ist für Kant die Vernunft als Ursache, als "causa noumenon" im Unterschied zur "causa phänomenon", der empirisch wirkenden Ursache, "ein Vermögen, durch welches die sinnliche Bedingung einer empirischen Reihe von Wirkungen zuerst anfängt". Die Freiheit des Menschen als eines Vernunftwesens besteht folglich nicht darin, daß er sich über die Natur völlig erheben kann. Sie besteht vielmehr nach Kant darin, daß der Mensch im Unterschied zu allen anderen Naturwesen, die nicht über Vernunft verfügen, fähig ist, eine bestimmte Handlung zu bestimmen, die nicht durch empirisch wirkende Ursachen hervorgerufen wurde, obgleich es auch empirische Wirkungsbedingungen für sie geben muß. Diese Handlung wirkt dann ihrerseits als empirische Ursache einer Reihe von Wirkungen. Kant schrieb dazu: "Ist es denn aber auch notwendig, daß, wenn die Wirkungen Erscheinungen sind, die Kausalität ihrer Ursache, die (nämlich Ursache) selbst auch Erscheinung ist, lediglich empirisch sein müsse? und ist es nicht vielmehr möglich: daß, obgleich zu jeder Wirkung in der Erscheinung eine Verknüpfung mit ihrer Ursache nach Gesetzen der empirischen Kausalität allerdings erfordert wird, dennoch diese empirische Kausalität selbst, ohne ihren Zusammenhang mit den Naturursachen im mindesten zu unterbrechen, doch einer Wirkung einer nichtempirischen, sondern intelligiblen Kausalität sein könne? d.i. einer, in Ansehung der Erscheinungen ursprünglichen Handlung, einer Ursache, die also insofern nicht Erscheinung, sondern diesem Vermögen nach intelligibel ist; ob sie gleich übrigens sinnlich, als ein Glied der Naturkette, mit zu der Sinnenwelt gezählt werden muß"[2]. Kant bejaht diese Frage. In der "Kritik der reinen Vernunft" bleibt diese Antwort zwar ein "regulativen Prinzip der Vernunft". Damit meint Kant, daß wir zur Annahme

---

1 Ebenda, S.618.

2 Ebenda, S.612.

einer Ursache aus Freiheit genötigt sind, ohne daß wir den Grund dieser Freiheit theoretisch wirklich einsehen können. Dennoch dürfen wir uns von dieser Idee der Freiheit nach Kant leiten lassen, das heißt eben, daß sie als "regulatives Prinzip" wirkt. Nach seiner Überzeugung realisiert sich diese Idee aber innerhalb der praktischen Vernunft, wo nicht die theoretischen Grundlagen der Erkenntnis, sondern die allgemeinen Bestimmungsgründe des Willens Gegenstand sind. Da es für Kant feststeht, daß der menschliche Wille durch ein Gesetz der Vernunft, das "Sittengesetz" bestimmt wird, gewinnt die Freiheit innerhalb der "praktischen Vernunft", also bei der Betrachtung des Menschen als eines gesellschaftlich handelnden Wesens, Realität. In der "Kritik der praktischen Vernunft" schrieb Kant über der Gedanken der Freiheit als Gegenstand jeweils der theoretischen und der praktischen Vernunft: "Ich konnte aber diesen Gedanken nicht realisieren, d.i. ihn nicht in Erkenntnis eines handelnden Wesens, auch nur bloß seiner Möglichkeit nach verwandeln. Diesen leeren Platz füllt nun reine praktische Vernunft durch ein bestimmtes Gesetz der Kausalität in einer intelligiblen Welt, (durch Freiheit) nämlich das moralische Gesetz, aus"[1].

Für die praktische Vernunft gilt jene von Kant schon in der "Kritik der reinen Vernunft" gegebene Bestimmung der Freiheit: "Die Freiheit im praktischen Verstande ist die Unabhängigkeit der Willkür von der Nötigung durch Antriebe der Sinnlichkeit"[2]. Mit dieser Auffassung berührt Kant eine reale Seite der Freiheitsproblematik.

Die menschlichen Handlungen, vor allem in der alle anderen spezifisch menschlichen Lebensäußerungen bedingenden materiellen Produktion werden keineswegs nur durch die unmittelbaren Antriebe, die auf den Menschen über die Sinne einwirken, hervorgerufen. Karl Marx hatte in den "Ökonomisch-

---

1 Immanuel Kant, Kritik der praktischen Vernunft, Reclam. S.69.

2 Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft, S.674.

philosophischen Manuskripten darauf hinzuweisen, daß sich der Mensch gerade in dieser Beziehung von den Tieren abhebt und eben deshalb in [illegible] über eine bestimmte Freiheit verfügt. Es heißt dort: "Zwar produziert auch das Tier. ...Allein es produziert nur, was es unmittelbar für sich oder sein Junges bedarf; es produziert einseitig, während der Mensch universell produziert; es produziert nur unter der Herrschaft des unmittelbaren physischen Bedürfnisses, während er Mensch selbst frei vom physischen Bedürfnis produziert und erst wahrhaft produziert in der Freiheit von demselben; es produziert nur sich selbst, während der Mensch die ganze Natur produziert; sein Produkt gehört unmittelbar zu seinem physischen Leib, während der Mensch frei seinem Produkt gegenübertritt"[1]. Dies bedeutet nicht, daß die Produktion etwa überhaupt unabhängig von den physischen Bedürfnissen, den "sinnlichen Antrieben" funktioniere. Es heißt aber, daß diese über bestimmte Vermittlungen erst zum Stimulus der Produktion werden. Diese Vermittlung ist für das Spezifikum der menschlichen Tätigkeit aber wesentlich, da es die Unmittelbarkeit der Wirkung "sinnlicher Antriebe" aufhebt. Diese Vermittlung erfolgt real aber die gesellschaftlichen Verhältnisse, in denen die Produktion stattfindet, vermittels der durch sie in ihrem Wesen bestimmten gesellschaftlichen Zielsetzungen.

In den ökonomisch-philosophischen Manuskripten hatte sich diese Problematik, wie aus dem angeführten Zitat zu ersehen, vor allem mit dem Begriff der Universalität der menschlichen Produktion verbunden. Dieser Zusammenhang wird weiter unten ausführlich untersucht werden. Hier sei im Zusammenhang mit dem Kantschen Freiheitsbegriff nur auf folgenden Umstand verwiesen. Der Mensch hat als Produzent - wir beschränken uns hier auf die Produktion, die Grundlage des menschlichen Handelns überhaupt ist - in der Tat die

---

[1] Karl Marx, Ökonomisch-philosophische Manuskripte. In: Marx/Engels, Werke, Ergänzungsband. Erster Teil, S. 517.

Möglichkeit, unabhängig von den unmittelbar gegebenen physischen Bedürfnissen des menschlichen Organismus, Prozesse zu beginnen, die der Naturgesetzlichkeit nach möglich sein und selbst nach Naturgesetzen verlaufen müssen. Die Bedingungen für sie werden aber durch den Produzenten nach ihm verfolgten Zwecken geschaffen. Sie beginnen also nicht, weil sie unmittelbar aus dem Wirken bestimmter Naturgesetzlichkeiten erwachsen. Sie müssen ihnen nach nur möglich sein. Unmittelbar "ins Leben" werden sie durch den Produzenten gerufen. Das ist möglich, weil in der Produktion, als universeller Tätigkeit die unterschiedlichen, jeweils spezifischen Naturgesetzen gehorchenden Naturprozesse auf eine vom Produzenten bezweckte Weise zusammengeschlossen werden. Die zweckmäßige Produktionstätigkeit der Menschen erscheint also als die nicht unmittelbar in den Naturbedingungen liegende Ursache für das Beginnen, Ausrichten und Zusammenschließen unterschiedlicher, immer bestimmten Naturgesetzen unterworfener Prozesse in der materiellen Produktion der Gesellschaft. Dieser Zusammenschluß muß gleichfalls den Naturgesetzen nach möglich sein, sie sind aber nicht als unmittelbare Ursache für ihr tatsächliches Zusammenschließen in der Produktion anzusehen.

Dieser Sachverhalt ist offenbar der reale Hintergrund für die in der "Kritik der reinen Vernunft" entworfene Kantsche Freiheitskonzeption. Da Kant die gesellschaftliche Grundlage des Erkennens und des Handelns der Menschen nicht zu erfassen vermag, kann dieser Hintergrund, soweit er im transzendentalen Idealismus reflektiert wird, nur die phantasmogorische Gestalt einer überindividuellen Vernunft annehmen. Die zwecksetzende Tätigkeit der Produzenten, die unmittelbare Ursache des Produktionsprozesses ist, kann in der Tat nicht auf individuelles Handeln reduziert werden. Sie wird selbst durch die Gesamtheit der gesellschaftlichen Verhältnisse, vor allem durch die Produktionsverhältnisse und die damit objektiv gegebenen Interessen der den Produktionsprozeß beherrschenden Klasse bestimmt. Für Kant

nimmt diese das menschliche Handeln vor allen bestimmten gesellschaftlichen Realität die Form einer abstrakten Vernunft an. Seine Philosophie vermag also die wirklichen materiellen Bedingungen des menschlichen Handelns, dank derer es sich gegenüber allen Naturprozessen auszeichnet, nicht in den Griff zu bekommen. Damit bleibt auch sein Freiheitsbegriff eine idealistische Abstraktion, die nicht den theoretischen Zugang zu den Voraussetzungen realer gesellschaftlicher Freiheit der Menschen zu erschließen vermag. Darin spiegelt sich zugleich der abstrakte, nämlich formale Charakter der Freiheit unter bürgerlichen Bedingungen wider.

4.1c. Das Scheitern des Versuchs einer Synthesis von Empirie und Ratio, von Notwendigkeit und Freiheit

Zum Scheitern verurteilt ist damit auch der von Kant unternommene Versuch, Naturnotwendigkeit und Freiheit des Menschen auf widerspruchsfreie Weise zu vereinen. Vom Kantschen Begriff der Naturnotwendigkeit [illegible] nur spezifisch gesellschaftlichen Notwendigkeit. Diese zu begreifen aber ist die Voraussetzung eines wissenschaftlichen Freiheitsbegriffs. So bleibt für Kant die Freiheit ein der Notwendigkeit schließlich doch unvermittelt entgegengesetztes Postulat der praktischen Vernunft.

Der Versuch wie sein Mißlingen war schon in der theoretischen Fundierung seiner Philosophie in der "Kritik der reinen Vernunft" angelegt. Er wollte dort die Anerkennung einer objektiven, subjektunabhängigen Realität mit dem Gedanken verbinden, wonach die konkreten Gestaltungen der gegenständlichen Welt das Ergebnis der Tätigkeit des transzendentalen Subjekts sind. Damit enthielt die Kantsche Philosophie des "transzendentalen Idealismus" einen fundamentalen Widerspruch, aus dem es innerhalb ihrer Prämissen keinen Ausweg geben konnte.

Seinen markantesten Ausdruck findet er in dem Dualismus der Kantschen Philosophie, der sein ganzes philosophisches

und dem Menschen als intelligiblem Wesen.

Kant war also nicht in der Lage gewesen, seinen Dualismus wirklich zu überwinden. Der in der neueren europäischen Philosophie durch Descartes aufgekommen war. Selbstverständlich wird hier gerade die nicht beobachtbare Kluft zwischen der objektiven Realität und einem geistig gefaßten Subjekt, das im Innern künstlich wie bei Descartes auf Denken reduziert wird, durch Kant wiederholt. Auch unter diesem Gesichtspunkt gilt für Kant, was Marx über die Verhältnis zwischen der Metaphysik des 17.Jahrhunderts und der klassischen deutschen idealistischen Philosophie sagte: "Die Metaphysik des 17.Jahrhunderts, welche von der französischen Aufklärung und namentlich von der französischen Materialismus des 18.Jahrhunderts aus dem Felde geschlagen war, erlebte ihre gigantische und spezifisch Restauration in der deutschen Philosophie und namentlich in der spekulativen deutschen Philosophie des 19.Jahrhunderts"[1].

Aber auch für Kant gilt, daß es sich nicht nur um eine Restauration, sondern um eine schöpferische Restauration handelte. Der neue Gehalt des Kantschen Dualismus bestand in der Tat darin, daß es sich hier nicht mehr um die Dualität zweier ihren Bestimmungen nach abstrakter Substanzen handelte, die letztlich ihre Vermittlung nur in Gott finden. Für Kant ist es die Dualität einer viel abstrakteren, nämlich fast jeder Bestimmung entbehrenden subjektiven Tätigkeit

---

[1] Marx/Engels, Werke, Bd.2, S.254.

Realität und der alle Bestimmungen hervorbringenden geistigen Tätigkeit, die als Tätigkeit an allgemeingültige logische Prinzipien gebunden ist. Der positive Gehalt kann also darin gesehen werden, daß die Tätigkeit des Subjekts in der Intention zum vermittelnden Moment wird. Aber ungeachtet aller realen Problemstellungen und Lösungsansätze, die damit in der Kantschen Philosophie verbunden sind, handelt es sich hier schließlich doch nur um eine illusorische Vermittlung, weil die Tätigkeit des Subjekts eine rein geistige bleibt. Sie wiederum muß eine geistige bleiben, weil das Subjekt selbst als etwas rein geistiges gefaßt wird. Zwar faßt Kant es auch nicht substantiell, ist die diesem Subjekt allein charakterisierende Einheit des Selbstbewußtseins doch durchaus ideeller Natur. Kant ist also noch weit entfernt davon, aus der richtigen Ablehnung eines allgemeinen substanziellen geistigen Weltsubjekts den richtigen Schritt weiter zu gehen: nämlich die Frage nach einem besonderen geistigen Subjekt überhaupt fallen zu lassen und das Problem des Subjektseins mit der Frage zu verbinden: wer ist der materielle Träger der Erkenntnis und des geschichtlichen Handelns einschließlich der schöpferischen Umgestaltung der Natur. Kant kann diesen Schritt unter anderem deshalb nicht tun, weil er die Grundfrage der Philosophie nicht materialistisch zu beantworten vermag. Einen Grund dafür müssen wir wiederum darin sehen, daß er nicht in der Lage ist, die materielle Lebenstätigkeit als die entscheidende menschliche Lebenstätigkeit zu begreifen und darum das Subjekt der Tätigkeit, den Menschen ebenfalls materiell und zugleich historisch konkret zu bestimmen.

So kommt es, daß genau genommen bei Kant nicht der Mensch denkt, sondern das Denken selbst es ist, das denkt. Daran ändert sich auch nichts, wenn Kant der Meinung ist, daß die Wissenschaft über dieses Subjekt, das Ich, im Grunde genommen nichts aussagen kann. So ist das eigentliche Subjekt des gesellschaftlichen Handelns, das Subjekt der moralischen Entscheidungen auch wiederum nicht der reale

Mensch, sondern das intelligible Wesen, also wiederum Verstand und Vernunft, für sich, in ihrer Isolation genommen.

Es muß dabei allerdings gesehen werden, daß Verstand und Vernunft für Kant im Grunde genommen nichts anderes sind, als bestimmte Denknotwendigkeiten, die sowohl das Denken im Erkennen, also auch im Handeln bestimmen. Dieses Bemühen, das gerade darauf gerichtet ist, zu beweisen, daß das Subjekt selbst objektiven Notwendigkeiten unterworfen ist, daß also die subjektive Tätigkeit sowohl schöpferisch ist als auch in diesem Schöpfertum objektiven Notwendigkeiten unterworfen ist, stellte einen wichtigen Schritt zu einer dialektischen Erkenntnistheorie dar. Aber Kant ist nicht in der Lage, die eigentliche Wurzel dieser Notwendigkeit aufzudecken.

Aus diesem Grunde bleibt auch das wirklich materialistische Moment in Kants Philosophie, nämlich die Anerkennung von Dingen außerhalb des menschlichen Bewußtseins, also der objektiv realen Welt, ein reines Abstraktum. Eben weil Kant den Prozeß des Erkennens, insbesondere des Denkens nicht aus dessen materiellen Bedingungen zu erklären vermag, bleibt sein Versuch, die tätige und schöpferische Funktion des Erkennens zu zeigen, selbst abstrakt, das heißt losgelöst vom wirklichen Objekt und wirklichen Subjekt des Erkennens. Eine Folge dieser abstrakten Fassung des Erkennens und seines Subjekts ist die Abstraktheit der objektiven Realität bei Kant. Daß Kant davon ausging, daß das erkennende Subjekt nicht einfach passiv äußere Einwirkungen aufnimmt, sondern im Erkennen selbst einen schöpferischen Prozeß vollzieht, war das Verdienst Kants gewesen. Es war auch folgerichtig, wenn sich bei Kant daran der Gedanke anschlossen hatte, daß die Gesetzmäßigkeit des menschlichen Handelns, das Sittengesetz nicht unabhängig von der menschlichen Tätigkeit ist. Aber solange diese Tätigkeit als rein geistige Aktivität einer abstrakten Vernunft interpretiert wird, solange also das Denken nicht als eine tätige